

**A GALIZA (NÃO) É LONGE DAQUI...**  
**LENDO(-SE) EM IMAGENS, MIRANDO(-SE) EM TEXTOS**

**Álvaro J. Vidal Bouzon**

University of Nottingham  
Hallward Library 1

**Thesis submitted to the University of Nottingham  
for the degree of Doctor of Philosophy**

**September 2007**

Through the analysis of artistic and written artifacts, this dissertation attempts to reflect upon the cultural and political conditions that conjoin to constitute a highly unstable “Galizan identity”.

The dissertation will begin by reading how a graphic work by the single most central figure in modern Galizan nationalism managed to convey such unstable identity. It will then go on to assess how culture in general, and literary production in particular might be used to mobilize the social elements that would liberate a potential Galizan identity/nation, according to the terms of a contemporary Galizan manifesto-cum-declaration and under the conditions which have historically produced the cultural, social and political map of the Iberian Peninsula.

The special situation of Galiza comes across, thus, as perhaps the most complex identitarian conflict of those locked up by the Spanish Kingdom. Amongst all the potential indicators of a “Galizan identity”, language retains a hegemonic position (of which the artifacts under study here are perfect paradigms) at the same time that it has become the privileged territory for the confrontation of different national projects.

The combination of this cultural constituent factor with other historic elements allows for the categorization of Galiza as an enclave in an unequal dialectical relationship. This characterization depends, however, upon the privileged status given to the Nation-State in Modernity as the site of political sovereignty. Assuming as much, the artifacts analysed in this dissertation can only present Galiza as being either a nation’s “amputated/occupied segment” or a “forbidden” nation (without “its own Nation-State”). Nevertheless, in the Global Era, the “suspended” condition of Galizan identity may become one of the aporetic paradigms of subjectivity at the beginning of the new century: Galizans can and cannot be (an)other thing. Their incompleteness is, thus, not only the very condition of their foreignness to the two Nation-States of the Iberian Peninsula but, above all, to the modern political construct that the Nation-State is.

## RESUMO

Através da análise de artefatos artísticos e literários, esta dissertação tenta refletir sobre as condições culturais e políticas que se combinam para produzir uma altamente instável “identidade galega”.

A dissertação começa por considerar como um artefato gráfico realizado pela mais central figura do nacionalismo galego moderno consegue transmitir tal instabilidade. Continuará centrando-se na consideração de como a cultura em geral, e a produção literária em particular poderiam ser usadas na mobilização dos elementos sociais que libertariam uma potencial identidade/nação galega, de acordo com os termos de um manifesto/declaração publicado na Galiza de fins do século passado e sob as condições que têm historicamente produzido o mapa cultural, social e político da Península Ibérica.

A especial situação da Galiza na Península Ibérica é assim apresentada como talvez a de maior complexidade das geradas nos conflitos identitários que encerra o Reino de Espanha. Dentre os índices susceptíveis de devirem definidores de uma “identidade galega”, é a língua o que conserva a posição hegemónica (facto do qual são perfeito paradigma os artefatos aqui estudados), ao tempo que se configurava como o território privilegiado da confrontação de diferentes projetos nacionais.

A combinação deste factor cultural constituinte com outros elementos históricos faz possível a categorização da Galiza como um enclave em desigual relação dialética. Esta caracterização é, no entanto, dependente do estatuto privilegiado concedido ao Estado-Nação na Modernidade como o *locus* da soberania política. Desta perspetiva, os artefatos analisados nesta dissertação não podem senão apresentar a Galiza quer como um “segmento amputado/ocupado” de uma nação, quer como uma nação “proibida” (sem “Estado nacional próprio”). Porém, na era global, a condição “suspensa” da identidade galega é susceptível de se tornar num dos aporéticos paradigmas próprios à subjetividade do início do novo século: os galegos podem e não podem ser (uma) outra coisa. Esta incompletude sua é, assim, não apenas a condição mesma da sua estrangeirice em relação aos dous Estados-Nação da Península Ibérica, mas também, e nomeadamente, ao construto político moderno que o Estado-Nação é.

Para Jaime Vidal Freire e Maria Adoración Bouzon Rey,  
que me oferecem tudo o tempo todo...

Fustigo os relógios terráqueos, páro-os, eu, com as minhas mãos:  
não saberei jamais aonde apontam os pequenos blocos,  
os montículos de gélidos espelhos, as memórias de outras vozes.

Minha mãe transmite-me a querência pelos livros.

Meu pai convoca-me na metade da noite para me revelar  
que não somos deste mundo.

E eu sou feliz.

(*The Fortress of Solitude*)

...sabei que isto o escrevi por vós e que  
nunca perdí el camino de regreso.

Para Carmen Vidal Freire (*in memoriam*),  
porque não estive, porque estarás para sempre e  
porque, felizmente, quis a natureza que pudesse  
ver-te na carita de Raquel.

Para Carmen Vidal Bouzon,  
que me deixou, *solos en la madrugada*, ser o *predicador*;  
que foi a primeira em ler as minhas páginas,  
minha cúmplice, minha luz, minha alma,  
todas *aquellas pequeñas cosas*:  
contigo, sempre,  
*here, there and everywhere*.

Para Rocio M. Espada,  
a força em cada uma das minhas palavras,  
a inteligência sempre, o desassossego, o fogar e o brilho  
no claro de lua,  
os olhos de Raquel:  
*I volem fer el camí amb ella.*  
*I volem seguir-la a cegues.*  
*Confieu potser per sempre.*  
*L'esperit seu ella ajusta al vostre cos.*

Para Raquel Morgana Vidal Martínez,  
que chegaste há um instante para dinamitar-me o coração  
em cada olhada:  
*Te regalo una leve y soberbia melancollia...*  
...mas...  
*Sabes, gusanito, tacha mis laberintos...*

## MEUS

queridos Amigos  
e Mulheres  
e Cães  
e Gatos  
pendurados  
pingados  
comigo no balanço  
e no baloiço  
arrítmico  
da Vida e da Memória  
sempre comigo  
até ao Fim  
da minha pessoal  
circunstancial História

(Ernesto Guerra da Cal, "Presente ausência", em  
*Futuro imemorial*, 1985)

## OBRIGADO (sem ordem, com concerto)...

### Em Nottingham:

A Mário Barros, sem cuja confiança, primeiro, na competência lusófona deste galego, e, depois, extrema generosidade amiga o meu percurso universitário teria sido tão diferente...

A Bernard McGuirk, diretor desta tese, que soube a um tempo ler-me (porque ler sabe como poucos), pôr-me junto da minha liberdade para escrevê-la e devir o meu mentor em tanta cousa...

A Adam Sharman, Jane-Marie Collins e Álex Coroleu, colegas e amigos. Adam, sempre leal àquela sartreana fria paixão do inútil à que aspiro e que o clássico disse *amica veritas*... mas, contra ele, e comigo, sempre leal também ao *amicus Plato*... Jane-Marie, que soube impecavelmente ser a minha chefe e fazer de mim o seu colega... e que sonhou que eu acabaria esta tese... Álex, *el meu company*, que quis distanciar-se a tempo do orientalismo... que diga do hispanismo...

*Nomeadamente*, a Steve Roberts e Jose Martínez Jurico, meus irmãos maiores e tios galeso-navarros da minha filha, por tanto cuidado, por tanta inteligência... porque *"me abren su corazón como las flores"*...

### Na Galiza:

A Júlio Béjar, José Mato e José A. Lozano (Chíqui), camaradas em Iskreiro, amigos sempre, *"convictos de atrapar sueños al vuelo"*... se o meu nome não tem eu é porque vós sois o melhor de mim: *ó maravilhosa maravilhosa desordem das nossas vidas!?*...

A Pepe Calvo, Eduardo Casal, César Morám e Quique Rabunhal, com Júlio, José, Chíqui e Amado L. Caeiro companheiros de *Fogo cruzado: vous voyez? Je n'ai rien oublié*... (E a César, polo fantástico Agra, pola sublime música... E a Quique, polo



*Epistolário, A noite das noites e aquele Dezembro nos calendários... a minha cartilha de alfabetização...)*

*Nomeadamente*, a António Gil Hernández, posso dizer que pela deslumbrante inteligência... direi, sobretudo, também, que pelo carinho, pela infinita lealdade, pelos enormes respeito e generosidade para com o dizer dos mais novos... direi que me outorga o raro privilégio de ser, a um tempo, o meu mestre e o meu amigo... *e que nada disto me teria sido possível escrever sem a tua escrita...*

A Frutos Martínez Saavedra e Elisa Espada Bellón, que estão sempre a cuidar de nós e que viajaram conosco ao Boulevard das Bandeiras das Nações sem Estado, ou Neverland ou Beaumaris..., por acolherem, tão subtil mas tão emotivamente, a este Ethan Edwards dentro da sua casa...

*Especialmente*, a Frutos Martínez Penedo e Carmen Saavedra Méndez (*in memoriam*), a honra, o prazer, o carinho e a memória (*viver lutando é vencer!*)...

A Luis Carlos Sánchez Romero, Cacho, meu *brother* em Guadalajara, que acompanha e cuida da minha cúmplice.

A Paula Martínez Espada e Félix Noya, que nos trouxeram calor, entre a tormenta e a neve, no mais luminoso dezanove de Janeiro...

A Jorge Martínez Espada e Nuria Calvo, cuja generosidade nos alcança e me desarma... E a Víctor e Sofia Martínez Calvo, pela inocência, pela curiosidade, por abrir o caminho...

A Celestino Rodríguez Cabana e Francisco Fustes Fustes, Fran e Tino da livraria Xiada, expertos, imprescindíveis provedores, em Acrunha ou A Corunha ou... Dársena... da mais dura e necessária droga: a minha biblioteca estaria tão cega sem o vosso saber...

#### Alhures:

A Jenaro Marinhos del Valle (*in memoriam*), o homem mais grande do mundo...

A Lluís Aracil, que nunca cessa de iluminar, e com cujas erudição, amabilidade e paciência viajei numa tarde de Outono pelas livrarias de Compostela...

A Xosé Anxo Fernández Roca (*in memoriam*), que, em tempos de chumbo, e com extrema generosidade, deu a cara, com belas palavras, por *Fogo cruzado*...

A David Pujante, diretor do meu primeiro projeto de tese, que sempre acreditou em mim e defendeu a minha extravagância...

E, por último, na tanta cercania e na muitíssima distância, a Gabriel Albiac, em cuja leitura aprendi eu, finalmente, a escrever — minha é a responsabilidade por tê-lo feito tão mal...: *"No fue nuestra estupidez, siendo muy grande, la que nos perdió; fue nuestra inteligencia. Eso lo sé sólo ahora, desde luego"*...

# ÍNDICE

	Páginas
ABSTRACT / RESUMO.....	2
Dedicatória.....	3
Agradecimentos.....	4
ÍNDICE.....	6
Introdução. <i>Do tempo de uma tese: extravios</i> .....	8
I. <i>Sinn Féin?</i> , ou de como (não) poder ser outra coisa.....	15
1. <i>Speculum?</i> .....	15
1.1. Lâmina, não quadro.....	16
1.2. Literalidade?.....	18
1.3. Desassossega... a quem?.....	20
1.3.1. (Des)inscrição histórica.....	32
1.4. (Im)pertinências, hoje?: “Nós”, à intempérie.....	42
2. Excesso de Estado e defeito de Nação na Galiza espanhola.....	45
2.1. Época global?: “topologia do capital” e “espaços bárbaros”.....	46
2.2. <i>Through the Looking-Glass: encravados</i> pola/na representação de “nós”.....	53
2.3. Entre (modernos) enclaves e (pós-moderno) Império: uma (im)possível e logofágica topografia da época global.....	65
2.3.1. Enclave(s): <i>Through the Looking-Glass</i> (bis).....	66
2.3.2. Estado-Nação e “colonialismo endógeno”.....	73
2.3.3. Multidão e época global: do Estado-Nação ao “Supra-Estado”.....	84
2.3.4. “...but the autre that je est...”: <i>sine speculum?</i> .....	103
II. O monolinguismo... da memória ou (da) identidade?: aporias do fim do mundo.....	108
1. Palavras, história: <i>de te fabula narratur</i> .....	108
1.1. <i>Insert</i> : condições.....	112
1.1.1. Imagens, (tropos da) memória: <i>de me fabula narratur</i> .....	113
1.1.1.1. Restos gélidos?.....	113
1.1.1.2. Amputação? Decapitação? Cicatriz?.....	114
1.1.1.3. Erosão? Olvido? Escrita?: espelho quebrado.....	115
1.1.2. <i>Desconstrução</i> da persistência da memória.....	116
1.2. <i>Insert</i> (bis): determinações.....	122

2. A modo de inscrição: “Apresentamos aqui” .....	123
2.1. “... <i>but a whimper</i> ”?.....	123
2.2. A Galiza <i>espanhola</i> : <i>mutilação</i> ... ou <i>fractura</i> ?.....	132
2.3. Normalização... <i>linguística</i> .....	153
2.3.1. Diglossia.....	156
2.4. De <i>galegos</i> ( <i>desde</i> a Galiza) <i>na</i> Galiza... <i>para</i> a Galiza? ( <i>para os galegos?</i> ): “nós, os escritores” ( <i>lusógrafos</i> ).....	164
2.4.1. Eu é... o inimigo.....	171
2.4.2. “Nós”, <i>double bound</i> escritores... ou <i>notáveis</i> ?.....	177
3. A modo de intuição: “proclamamos ser impossível a consolidação de umha literatura de nosso” ou da (im)possibilidade da “Portugaliza” como “ecossistema comunicacional” .....	186
3.1. Proto-história, palimpsesto e palinódia de <i>Fogo cruzado</i> : “[a] nossa coerência [...] ortográfica”.....	202
3.2. De géneros do discurso e <i>soberania</i> ... <i>estética</i> : “cremo-nos na obriga de declarar o que a seguir pode ler-se”.....	213
3.3. Aporia do “atraso”: <i>apokálypsis</i> sem <i>apokatástasis</i> .....	222
4. “O desenho, a cor e a forma”: de memória, sem história...? <i>Fogo fátuo</i> .....	229
III. Para (não) concluir: <i>Isto</i> (não) <i>é um livro</i> (ou da [im]possibilidade lusófona da Galiza)..	237
1. Literatura e <i>compromisso</i> .....	237
2. <i>Que fazer?</i> : Habitar(mos) o (“nosso”) nome?.....	248
2.1. “Projecto de projecto”: <i>para que? Para quem?</i> .....	251
3. Projeto (d)e Utopia?.....	255
4. Sinédoque (d)e nação: <i>que (não) fazer?</i> .....	263
Bibliografia.....	273

## Introdução

### *Do tempo de uma tese: extravios*

Ouvir no silêncio... e acordar [...]

Se quereis é o final, com a certeza acutelante do ser e da verdade. O final que me envolve fugidia e tremulenta quando penso que em aquelas tardes eu também adormecia. Sempre fica essa saudade e essa metáfora, esse salto entre os sentidos e as certezas, essa indagação duma experiência inexplicável. Sempre fica a pergunta:

— Quem fala?

(José António Lozano Garcia, “Retrato antigo: pinturas e superfícies”, 1995)

En Comala comprendí  
que al lugar donde has sido feliz  
no debieras tratar de volver

he visto la lengua de los fantasmas rascándose el alma

(José Luis Rodríguez García, *Los ojos verdes del búho*, 1986)

(Joaquín Sabina, “Peces de ciudad” em  
*Dímelo en la calle*, 2002)

O leitor sabe que estas palavras foram escritas ao final para ir colocadas ao início. O leitor vai, assim, encetar a viagem que eu já acabei. Infelizmente, não posso ser o seu guia — ninguém pode ser guia de ninguém numa viagem que realmente valha a pena. A minha e a sua progredirão, paralelas, atravessando locais por nenhum dos dous antecipados. Acaso logrem, nalgum instante, cruzar-se, encontrar-se, cumprimentar-se e... despedir-se. Acaso não. Não vou ser eu, esse eu que diz ser eu quando tal pronome escrevo, o que persista na mistificada aventura ideológica que pretende fazer da atividade leitora o exato reverso da atividade escritora. Leitura e escrita, acho, estão ligadas de outra forma: baixo o signo da espiral, do *mise en abîme*, da refração, do reflexo em que original e cópia se perdem na estrita ausência de um espelho.

Poderia dizer que tudo isto começou como um jogo. Demasiado sério jogo que acabou por invocar os fantasmas todos do ser. Poderia dizer, assim mesmo, que o jogo tinha a forma de uma procura: saí à busca disso que (não) responde ao nome da Galiza. E, limitado como sou, fi-lo através daqueles objetos que tantas vezes me têm ajudado a blindar-me do mundo, apetrechado com eles entre os muros da minha biblioteca: textos, imagens. Propus-me ler os primeiros, perscrutar os segundos. Suspeito que acabei por (me) mirar naqueles enquanto persistia em ler(-me) nestes. Juro que fiz tudo o possível por respeitar a autonomia e separação de ambos artefatos como pertencendo a dous regimes de signos diferentes e intraduzíveis. Suspeito que acabei por naufragar (e será este, apenas, um dos múltiplos naufrágios nas páginas que seguem...) no mesmo beco interpretativo que acossou, nalgum momento, Gilles Deleuze: "C'est à travers les mots, entre les mots, qu'on voit et qu'on entend. Beckett parlait de 'forer des trous' dans le langage pour voir ou entendre 'ce qui est tapi derrière'. C'est de chaque écrivain qu'il faut dire: c'est un voyant, c'est un entendant, 'mal vu mal dit', c'est un coloriste, un musicien" (Deleuze 1993: 9). Quis esburacar a linguagem e desvelar o que havia por trás de palavras como por trás de imagens. Sou absolutamente cômico de ter fracassado em boa medida. Como o sou, também, de pelo menos ter sido capaz de deixar escapar, embora for só nas entrelinhas, a tremenda tensão em que não pode senão articular-se toda a empresa de confrontação subjetiva: quem, que não for louco ou imensamente malvado ou (mas Platão disse-nos que é o mesmo) infinitamente estúpido pode suportar com inteireza o seu próprio rosto no espelho?

Saí, pois, à procura da Galiza. E achei fantasmas. Nada raro, dizia, quando dos avatares do ser, e da identidade, se trata. O essencial acaso seja não que todos os caminhos conduziam à aniquilação ou à morte. Ao fim, nada de surpreendente há em

constatar a gigantesca obviedade de tudo ser efêmero: cousas, como pessoas. Pessoas como nações ou pátrias. Não, o realmente surpreendente, para mim, foi não poder senão embarcar-me numa série de discursos deslocados, tentar por todos os meios ao meu dispor medir o grau da desviação... e descobrir-me, derrotado, impondo sobre a que eu encontrara esta outra que agora pacientemente elaboro. O pior, com diferença, foi, aliás, descobrir-me fantasma entre fantasmas, com o discurso de fantasmas arranhando a alma. A Galiza, assim, não é longe daqui... mas aqui nunca é a Galiza. Comala, tanto a Comala de *Pedro Páramo* como a de Juan Rulfo, não existe:

The Comala of the past is a village of the living. The Comala of the present is inhabited by the dead, and the encounters that Juan Preciado will have when he reaches Comala are with ghosts. *Páramo* means in Spanish barren plain, wasteland. Not only is the father he seeks dead, but so is everyone else in the village. Being dead, they have nothing to express except their essence.

“In my life there are many silences”, Rulfo once said. “In my writing too” (Sontag 2002: 106-107).

Mas eu fui feliz... em Comala... em... *lá, na terra onde não há nada a exprimir senão... silêncios.*

Procurei, então, ganhar competência no discurso dos fantasmas. Ouvir, ler, mirar com atenção. Daniel Castelaó fantasiou em 1922 umas *Memórias dun esquelete*, em que o relato *escrito* que os mortos podem fazer da sua experiência em diferentes campo-santos deita luz sobre as relações em que os vivos tecem as suas vidas. Mas os mortos, os esqueletos humanos, carecem de olhos para ver: o magnífico mecanismo que tornou soberanos entre os mortos (e para os vivos...) e perscrutadores dos vivos (através dos mortos...) a um par desses cadáveres foi um magnífico olho de vidro. Não é, tal matéria fantástica, alheia, nem muito menos, à cultura galega ou excecional em nenhuma das suas variedades — influência explícita, por exemplo, como a literatura dos galegos tem sido tantas vezes em autores latino-americanos do chamado “realismo mágico”. Pelo contrário, as estórias

de aparecidos, mortos, seres extraordinários e outras bestas dentre-dous-mundos povoam o imaginário com que os galegos temos alimentado o relato da nossa desgraça histórica como da nossa fugaz felicidade. Por enquanto, tenho eu toda a impressão de que o discurso que eu topei, e de que não posso senão participar, resposta a outras características num ponto menor mas de repercussões maiores: o do estatuto e relação entre os dous mundos e, nomeadamente, entre os dous seres desses mundos. Acontece algo assim como aquilo a cujo desenvolver acede maravilhado o espectador de *The Others*:<sup>1</sup> mortos e vivos cruzam os seus caminhos. Os primeiros ignoram a sua condição. Mas não é isso, aqui, o relevante, o relevante é que, nas suas aparições, os vivos experimentam (interpretam) os mortos como fantasmas... e os mortos experimentam (interpretam) os vivos também como fantasmas. O crucial, pois, é que nenhum é capaz de ver a sua condição espectral. Menos ainda, portanto, de saber que toda ela radica na especificidade e qualidade da sua relação com... *The Others*.

Suspeito, contudo, que muitos galegos suspeitam. E quiçá alguns deles desejem tornar-se, pelo menos, na figura mediática que, numa situação no essencial semelhante, o pequeno protagonista de *The Sixth Sense*<sup>2</sup> encarna. Mas ele faz e sabe que faz parte dos seres de um dos mundos. E “nós, da Galiza”? A minha hipótese é que aspirar devemos, no mínimo, a devir como aqueles dentre os fantasmais seres do filme de Amenábar que sabem da condição do seu ser. Só isso.

---

<sup>1</sup> *The Others*, filme de produção estado-unidense estreado em 2001 com direção e guião de Alejandro Amenábar. E do qual Xosé Luís Méndez Ferrín comentava:

Finalmente, unha peza básica na construción da película resulta ser o asunto das fotos dos cadáveres. Este elemento liga “Los otros” coa cultura fúnebre tradicional de Galicia, ao parecer grazas á colaboración na película de Carlos Montero. Esta persoa, último renovo dunha dinastía de fotógrafos de Celanova que se encheu a retratar defuntos con destino ás familias emigradas, é neto do autor dunha instantánea histórica. Nela, no claustro do Convento de San Salvador habilitado para cadea franquista, pousan os presos políticos. Están vivos, pero sabemos que días ou horas máis tarde moitos serían fusilados no alto do Furriolo (Méndez Ferrín 2002).

Na primeira parte, pois, pretendo formular uma pergunta, precisamente, por esse ser. Ou, com maior precisão, intento despregar as (pres)suposições sobre as que gira o eixo da mais fundamental das perguntas sobre a condição daquele ser tal e como foi formulada, artisticamente (quer dizer, deslocadamente), por um dos momentos maiores da cultura galega e galeguista e, sem dúvida, o momento maior do pensamento nacionalista moderno na Galiza. Começo, assim, por mirar. Não o ser. Ninguém pode mirar o ser. Começo, sim, por mirar o intricado entramado de uma das suas representações mais acabadas. E tudo (me) conduz a ler; embora, como apontava o Foucault “leitor” de Magritte:

La exterioridad del grafismo y de lo plástico [...] está simbolizada por la no-relación — o, en todo caso, por la relación muy compleja y muy aleatoria entre el cuadro y su título. Esta distancia tan larga — que impide que uno pueda ser a la vez, y de un solo golpe, lector y espectador — asegura la emergencia abrupta de la imagen por encima de la horizontalidad de las palabras (Foucault 1976.1989: 53).

Na segunda parte, e operando ainda no tremendamente instável território aberto na primeira, tento compor as condições e determinações dos mundos em que a Galiza e os galegos se movem. Deparo, mais uma vez, com a centralidade da língua. E da criação artística nela. E através de um texto (para-)literário procuro reconstruir a imagem do espaço-tempo que a Galiza e os galegos habitam.

A terceira parte, que (não) conclui, recolhe e experimenta. Em rigor, o que faz é apanhar um projeto cultural de atuação sobre aquelas condições e determinações e verificar que, como tudo apontava na segunda parte, é a esfera política a definitiva.

Muito provavelmente, me repito, sigo repetindo-me, agora mesmo. “Al igual que el mundo en el que vivimos. En mi descargo, me limitaré a recordar con el sereno Goethe: ‘puesto que el error se repite siempre *de hecho*, hay que repetir sin cesar la verdad... *de palabra*’” (Alba Rico 1992: 12).

---

<sup>2</sup> *The Sixth Sense*, filme também de produção estado-unidense e estrado em 1999 com direção e guião



Escrevi acima que poderia dizer que tudo isto começou como um jogo... Decerto, nalgum momento, começou, também, como uma tese. Cujas hipóteses testei, discuti e reelaborei um bom número de vezes. Algumas das suas linhas mestras foram ensaiadas em dous artigos publicados em 2002 e 2006, trata-se de “The monolingualism of identity, or aporias from the end of the world (Indicial notes on *Fogo cruzado*)” (em *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 3, nº 2, 2002, pp. 203-226) e de “De enclaves e império: excesso de estado e defeito de nação” (em *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, vol. 26, nº 36, Julho-Dezembro 2006, pp. 159-179).<sup>3</sup> Outras fizeram parte de batalhas e escaramuças várias ao longo dos últimos vinte anos, não raro acompanhado de aqueles cujas palavra, exemplo, generosidade, crítica e mesmo cumplicidade fazem parte essencial do fantasma que escreveu *eu* agora e assina estas páginas, porque:

La erudición es patrimonio de la suerte, la disciplina y el esfuerzo. Pero la sutileza sólo es producto del diálogo: conversaciones sin término dispuesto, de noches, de amores, de horas que odian el rencor y la envidia. Por eso, si alguna sutileza pudiera hallarse en estas páginas, es debida a los Otros, a quienes agradó dialogar conmigo (Rodríguez García 1993: 5).

*Eu*, testei, discuti, reelaborei e (algo e mal) combati... como uma tese acaba, agora, muito mais tarde, mas “¿Debería hablarse de una época de la tesis? ¿De una tesis que requeriría tiempo, mucho tiempo, o de una tesis a la que le habría pasado su tiempo...? En una palabra, ¿hay un tiempo de la tesis? E incluso, ¿debería hablarse de una edad de la tesis, o de una edad para la tesis?” (Derrida 1980.1989: 20). Eu só sei (e só posso sabê-lo neste momento) que se tal tempo existir, teria de ser justamente agora... nem um segundo antes. E que, claro, a minha poderá não dar começo a nada, mas decerto nada termina, encerrado como sigo na minha

---

de M. Night Shyamalan.

<sup>3</sup> Vá o meu muito obrigado a todos aqueles que contribuíram para segurar a edição desses retalhos de um projeto maior. Em especial aos professores Jo Labanyi, Bernard McGuirk e Else Vieira.

assombrada casa, neste museu de formas inconstantes, neste labirinto, neste local *out of place*:

La estrategia sin finalidad — pues me sostengo en ella y ella me sostiene —, la estrategia aleatoria de quien confiesa no saber adónde va, no es pues finalmente una operación de guerra ni un discurso de la beligerancia. Querría que fuese también, como la precipitación sin rodeo hacia el fin, una gozosa contradicción de sí, un deseo desarmado, es decir, una cosa muy vieja y muy astuta pero que también acaba de nacer, y que goza estando indefensa (Derrida 1980.1989: 26).

Isto é, um extravio... o meu extravio.

Um par de notas finais. O trabalho que aqui começa é uma (limitada) babel de línguas. A condição cultural galaica faz com que o acesso a ideias, discursos, bibliografias e bibliotecas se ache media(tiza)do pela sua situação subsidiária: um esquema comunicativo distorcido a que Lluís Aracil chamou, para similares conjunturas históricas, *interposició* (Aracil 1983: 176-206). Que podia fazer eu senão levantar ata dela e deixar no seu original (no “original” a que eu tenho acedido) as palavras daqueles que me acompanha(ra)m? As minhas, vão, como é óbvio, escritas em *galego*... quer dizer: vão *escritas* em português *da Galiza*, segundo as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990 que está no processo de ser vigorado em toda a Lusofonia. O leitor identificará, pois, com facilidade, certos traços mínimos (muitos deles, aliás, reconhecidos normalmente como variedades “antigas” ou até “arcaizantes” pela maioria dos dicionários e gramáticas da língua comum) que diferem sensivelmente das opções preferidas noutras áreas da lusofonia.

## *Sinn Féin?*, ou de como (não) poder ser outra coisa



*Na vinda de Mim  
 e se de banda d'além era mais misteriosa  
 que a de Mim? <sup>?</sup>  
 (Não se sabe o que ele respondia a vello)*

[La] mayor dificultad [del yo] es nombrarte. Personalizarte. Tú. Aunque, en cambio, sabe utilizar el disfraz del nosotros para no dejar ver su voluntad de dominio.

Ellos son la mayor distancia. No suponen problema. Se diluyen en los otros. Y se renuncia a conocerlos. En el mejor de los casos, respeto. Pero lejos.

(José Jiménez, “Pronombres” em *Memoria*, 1996)

You piss-artist skinhead cunt, you wouldn't know  
 and it doesn't fucking matter if you do,  
 the skin and poet united fucking Rimbaud  
 but the *autre* that *je est* is fucking you.

(Tony Harrison, v., Channel 4, 1987)

### 1. *Speculum?*

Há um quadro cuja literalidade desassossega, escrevo. E minto. Na medida mesma em que tal enunciado é inexato. Porém, o estudioso há de se debruçar sobre essa inexatidão, sobre a sua específica condição falaz, fronteira com a mentira. E deixar de lado o enunciador. Confronto-me, pois, com o enunciado. Como em deslocada relação especular. Explico-me: nessa sequência de palavras, apesar de tudo, reconheço-me; está nela atualizado um canto muito preciso (mas quão terrivelmente vago!) da minha subjetividade. Poderia, acaso, então, jogar agora a pôr-me fora de mim (como outrem embora não na posição doutrem — o que é, sem

mais, impossível): lá onde o pensamento dá conta da multideterminada serialidade causal que me constitui? Decido, contudo, esticar a linha um pouco mais, continuar a jogar (ou a escrever, mas Platão disse-nos no *Fedro* que é o mesmo). Ponho, pois, polo contrário, aquele enunciado mesmo fora de mim. Desposso-me dele. Devém, assim, e a um tempo, o original de que eu seria apenas o espelho sobre cuja superfície ele, o enunciado, se configuraria como reflexo, ou simulacro. Que fica, pois, no fim deste jogo de crianças? Uma inversão, talvez, se continuarmos com a metáfora especular. Mas são as metáforas, como todos os dizeres deslocados, mecanismos com que extremar o coração de todo o dizer: alusão a algo na medida exata em que elisão de outras cousas (que não raro constituem as suas condições específicas de enunciação). Que elide, portanto, o enunciado que me (pre)ocupa, que fiz meu e que, em tal operação de apropriação, me requer como sujeito em primeira pessoa? Proponho(-me), para melhor responder a esta pergunta, como dizia acima, desapropriar-me do enunciado, pôr distância entre ele e eu, marcá-lo com os sinais da posse alheia (e da apropriação), ao modo de uma cita: “Há um quadro cuja literalidade desassossega”. Posso, agora, sem a explosão subjetiva invocada pela primeira pessoa, escrever, sem mais, não que minto, não que se está a mentir, sequer, senão que *é falaz*. E começar.

### 1.1. Lâmina, não quadro.

Porque, claro, “é falaz” resulta ser tudo menos uma conclusão. Ao contrário. Indo, por exemplo, às simples evidências: o quadro não é tal quadro. É a lâmina que faz a número 39 do álbum publicado polo político, polígrafo e artista galego Afonso Daniel Rodríguez Castelao (Rianjo 1886 – Buenos Aires 1950)<sup>1</sup> e ao qual deu o

---

<sup>1</sup> Com o economista Alexandre Bóveda Iglesias (nado em Ourense em 1903 e fuzilado, em data que é comemorada polo nacionalismo galego como o Dia da Galiza Mártir, o 17 de Agosto de 1936 em Poio

significativo título de “*Nós*”.<sup>2</sup> Desenhada, como os restantes debuxos do álbum, nalgum momento entre 1916 e 1918,<sup>3</sup> com eles percorrerá em exposição a geografia galega entre 1920 e 1924, constituindo-se no foco em redor do qual organizar ciclos de conferências, a ressonância de cujas discussões, é verdade,<sup>4</sup> se ia deixar sentir na reconfiguração teórica e organizativa do nacionalismo galego naquela altura. Fazendo parte de um projeto político maior (em que arte e sociedade se queriam politicamente enlaçadas), não doutro jeito se configurará a centralidade simbólica do álbum “*Nós*” na história (não apenas, mesmo não necessariamente sobretudo) cultural galega. Álbum cujas lâminas, em exposição como em publicação, pretendem explicitamente convocar o olhar daqueles que as miram sobre as condições sócio-económicas da Galiza espanhola nas primeiras décadas do século XX devindo, deste modo, janelas que recortam (e nesse enquadramento solicitam uma implicação daquele que vê — um *posicionamento*) a paisa(na)gem: uma sorte de fotogramas, avanço, cuja condição estática é simplesmente aparente na 39, e em que o diálogo ou a locução em off reproduzidas ao pé das imagens jogará um papel catalizador,

---

polo tradicionalismo fascistóide *espanhol* levantado em golpe de estado contra a II República *Espanhola*) principal figura do Partido Galeguista desde a sua fundação precisamente naquele ano trinta e um do século passado, o trabalho desenvolvido por Castelao (mais ainda, o seu nome próprio) permanecerá significante extremo (e, assim pois, distorcido em certo grau) das aspirações autodeterminativas de polo menos uma resenhável fração dos moradores da Galiza, assim como território de apropriação (em diferentes níveis de legitimidade) das práticas de todo o tipo por ele operadas. Fez parte de um dos exilados Governos da II República, foi presidente do Conselho da Galiza (uma sorte de governo galego no exílio) e volcou o seu mais dedicado esforço na redação de um texto, *Sempre en Galiza* (primeira edição de 1944, em Buenos Aires), que tem permanecido como referente teórico último e compêndio de pensamento primeiro do nacionalismo galego moderno. Sobre Castelao, o seu pensamento, ação política e obra ensaística, literária e artística *vide*, fundamentalmente, Carvalho Calero (1989). Sobre a ideia de nação e as programáticas políticas em geral e nacionalitárias em particular em Castelao *vide* Gil Hernández (1989), Beramendi e Máiz (1992) e Máiz, “*Volkgeist vs. Raza: o concepto de nación en Castelao*” em Máiz (1997: 265-336).

<sup>2</sup> A geração de Castelao acabará por ser conhecida nos manuais de história, precisamente, como a Geração Nós, com o pronome pessoal que, além de a este álbum, vai dar nome a uma casa editorial de crucial relevância para o desenvolvimento da cultura nacionalista galega e à revista mais identificativa da Geração, o boletim *Nós*, publicado entre 1920 e 1935.

<sup>3</sup> Segundo confissão própria na nota datada em 1931 com que prefacia a sua publicação: “Este album de dibuxos foi composto antr’os anos dezaseis e dezaioito, cando Galiza s’esperguizaba d’un longo sono” (Castelao 1931.1984).

<sup>4</sup> “Ela foi amostrada en todal-as cibdades e vilas da Galiza e sirveu de pretesto para ‘conferencias’ que influiron no actual rexurdimento da galegüidade” (Castelao, 1931.1984).

focalizador e orientador daqueles participação e posicionamento *exigidos* ao espectador. Um mecanismo, assim, gerador da verdade posta em movimento tanto em cada lâmina avulsa como na sua conjugação enquanto álbum.

## 1.2. Literalidade?

Podia, com Jacques Derrida (1978), perguntar qual, então, a verdade nessa imagem? E continuar, portanto, por questionar: qual a *literalidade* deste artefato gráfico? Pode-se falar em tal coisa quando de uma imagem se trata? Mas tudo se complica porque, como disse, por baixo do jogo de linhas e ocre a atenção é in(con)sistentemente dirigida a e por uma legenda *manuscrita na moldura*, no *passe-partout*, no *parergon*... quer dizer, na fronteira: “Un parergon vient contre, à côté et en plus de l’*ergon*, du travail fait, du fait, de l’œuvre mais il ne tombe pas à côté, il touche et coopère, depuis un certain dehors, au-dedans de l’opération. Ni simplement dehors ni simplement dedans. Comme un accessoire qu’on est obligé d’accueillir au bord, à bord. Il est d’abord l’à-bord” (Derrida 1978: 63). Podemos, porém, considerar essa inscrição (ela própria fronteira e fronteiras invocando) parte do *parergon*? Não seria ela, mais bem, uma anotação neste, sobre este, operando como uma espécie de *hyperlink*? Acaso não é a própria centralidade desta mesma inscrição textual na interpretação (política, sim; mas também artística) da lâmina o que a excluiria essencialmente desse revestimento ou adorno que é a moldura? Mas “*Parergon* signifie aussi l’exceptionnel, l’insolite, l’extraordinaire” (Derrida 1978: 67) e, correlativamente, “[l]e *parergon* (cadre, vêtement, colonne) peut augmenter le plaisir du goût [...] contribuer à la représentation propre et intrinsèquement esthétique s’il intervient *par sa forme* [...] et seulement par sa forme” (Derrida 1978:

74). O insólito é que as linhas manuscritas, caligrafadas<sup>5</sup> por baixo do debuxo remetem para objetos concretos nele *e mais para objetos abstratos (conceitos e categorias) indeduzíveis da imagem se desprovida deste suplemento textual*: eis a sua condição específica de anotação, referência *hipertextual* que remete a problemáticas para além do conjunto imagem + legenda; devindo aquela, a imagem, uma referência *hipográfica* que remete *necessariamente* para esta, a legenda. Configura-se, deste jeito, um mecanismo gerador de sentido em espiral. E em fuga.

Analiticamente, portanto, faz sentido distinguir moldura e legenda e, dum ponto de vista de conjunto (considerando a lâmina 39 de “*Nós*” na sua integridade, como objeto a interpretar) a legenda no mesmo gesto sublinha a centralidade do marginal, do liminal (só de fronteiras é que a lâmina diz) ao mesmo tempo que a suspende, porque “[u]n cadre est essentiellement construit et donc fragile, telle serait l’essence ou la vérité du cadre. S’il y en avait. Mais cette «vérité» ne peut plus être une «vérité», elle ne définit pas plus la transcendentalité que l’accidentalité du cadre, seulement sa *parergonalité*” (Derrida 1978: 85). Texto (palavras em precisa ordenação sintática) e imagem (traços, cores e sombras em precisa ordenação pitórica) *exigem* a sua interconexão para a lâmina poder ser percebida. E compreendida. Interpretada, primeiro. Mas como, através de que específicos mecanismos, *exige* a lâmina tal conexão? E de que modo opera esta? Voltarei sobre isto. Urge, agora, convocar os espetros que toda a imagem, que todo o texto põe em movimento, quer dizer: descrever<sup>6</sup> o que há sobre a superfície da lâmina.

---

<sup>5</sup> Manuscritas, na impecável e característica (por muito reconhecível pois amplamente usada por ele no seu labor artístico como debuxante e caricaturista) caligrafia de Castela. E o manuscrito, um pouco ao modo da assinatura (Derrida 1972.1989), imediatamente convoca o rasgo geral de humanidade, sim, mas também, grafologicamente, a subjetividade individuada que através desses traços anuncia o seu jogo de presença/ausência. Veremos como é isto especialmente relevante na interpretação da lâmina 39 de “*Nós*”.

<sup>6</sup> Não *traduzir*, nem (em, abusiva mas corrente, metáfora crítica) *ler* mas *reduzir* a discurso linguístico — só após este movimento crítico (que, claro, reproduz ele próprio baixo forma eidética o específico espaço entre o objeto e aquele que o mira) devém a leitura, como interpretação, possível.

*A paisagem fica recortada pola intuída arquitetura da sacada em pedra de uma casa galaica: uma coluna divide verticalmente a imagem. É, do alto, o enquadramento que limita o espaço e reordena, para a olhada, uma campinha embrulhada em nevoeiro e claramente organizada em redor do rio que, como lâmina ou fronteira, borda ou prega, limiar ou umbral, ruga, enfim, acaso, atravessa o desenho horizontalmente. Além dele, só, difusas e moles, macias e espetrais, a jeito de outra também tridimensional lâmina, as montanhas. E, por cima delas, no bidimensional água-forte, um céu, como tudo no quadro, da cor da terra. Aquém do rio, com maior visibilidade e detalhe, apenas deserto, se da ausência de figuras humanas fazemos o comum rasgo definidor deste. Terras incultas de matorral em que a silhuetada presença de uma mulher, ao longe, inquieta pola sua irredutibilidade interpretativa. E, em primeiro plano, povoadores únicos, agora, desta sacada que olha as limítrofes terras do rio, da raia, do filtro; um velhote, de frente, em aceno dubitativo; e uma criança, em afã de pergunta, com gesto inquisitivo, dedo indicador extenso, desafiante na disposição toda do seu vermo-lo virado de costas. Ao pé da sequência, crucial, este texto: "Na veira do Miño / — E os da banda d'alá son máis estranxeiros / que os de Madrí? / (Non se soupo o que lle respondeu o vello)".*

### **1.3. Desassossega... a quem?**

É, esta lâmina 39, uma das mais reproduzidas de todo o álbum, o que lhe conferiria certo valor totémico. Não resulta difícil avançar alguma hipótese que explicaria por que acontece desse jeito: obviamente articulada sobre o eixo nós vs. eles que delinha qualquer problemática identitária nos seus termos mais básicos e empiristas e cuja abstração se dá baixo os conceitos de eu (ou mesmo) vs. outro (ou



diferente), esta lâmina atualiza e encapsula, encerra a questão pela condição nacional dos galegos (e, pois, da Galiza?). De facto, a assumpção geral quando defrontados com ela, a que rege mesmo as motivações para a sua reprodução em diversos meios e baixo diferentes conformações genéricas, vem sendo a explicitada, com calculada ambiguidade, sob a epígrafe “Irmandade galego-portuguesa” por Ricardo Carvalho Calero quando reedita um comentário seu, “Os da banda de alá” (Carvalho Calero 1983: 114-115), originalmente de 1979, num volume central na configuração e debate intelectuais na Galiza dos anos oitenta do século XX e que, precisamente, reproduz na sua capa esta lâmina 39:

[Castelao], como todos os homes que desde o Rexurdimento dirigirom o movimento galeguista, comprendeu bem a irmandade do povo galego e os seus vizinhos do sul, galegos afastados polo destino histórico ou o azar dinástico primeiro, portugueses logo cando o decorrer do tempo e o avance dos conquistadores cara ao meio-dia promoveu a formaçom dumha nova conciencia política. Mas esta conciencia nom supunha umha rotura moral dos vencellos étnicos e culturais, que continuaron unindo galegos e portugueses. Nom estrañemos que o pícaro de Castelao se sorprendesse de que os separados del somente pola anchura dum rio fossem tidos por mais estrangeiros que os situados a muitos centos de quilómetros. A comunidade lingüística galego-portuguesa é um feito evidente, que nom pode ser borrado pola calificaçom relativa que demos às suas diversas manifestaçons na language” (Carvalho Calero 1983: 114-115).

Poder-se-ia, aliás, recorrer ao *Sempre en Galiza* para sustentar esta linha interpretativa que afirma que “Castelão, na elaboração teorica e na praxe politica, sustentava a utopia realizavel, e enquanto tal, da *Republica Federal Hespanhola* quatriestadual, do modelo linguistico correspondente, tambem quatripartido, e da identificação do galego, ruralizado, com o portugues, galego nacionalizado” (Gil Hernández 1989: 40).<sup>7</sup> Dous esclarecedores momentos, só, fulgurantes na sua explicitação, dentre os muitos inteligentemente sublinhados por Gil Hernández.

Primeiro:

---

<sup>7</sup> Para uma leitura e interpretação contrasposta com esta das posições linguísticas de Castelao cf. Monteagudo (1992: 158-165).

Compre buscar na variedade incontrovertible da Península unha harmonia dos caracteres diferentes, expresión do ideal común, indivisible e propio de todol-os povos hispanos. Busquemos, pois, o sentido moral e superior da unidade hispana, capaz de ser politicamente tan poderoso como foi a ideia católica no período da Reconquista. Pero a paz e saúde de Hespaña sóio virá coa integración de cada individuo á súa propia terra e co respecto á variedade dos caracteres nacionaes. Compre decir que os galegos non provocaremos loitas destructoras, das que estamos ben aborrecidos; mais, sí, provocaremos a realización do hispanismo primordial dos dous Estados da Península e das varias nacións que integran Hespaña. Somos arditos defensores da unión ou alianza ibérica, porque no fondo insobornable da nosa alma bule o anseio de achegarnos a Portugal e de confundirnos con el; pero primeiro arelamos dar remate feliz á nosa obra hespañola (a obra do pacto de “Galeuzca”) (Castelao 1944.1992: 574)

E segundo:

Ningunha outra nacionalidade hespañola — nin Cataluña, nin Euzcadi — ofrecen un porvir tan estenso como Galiza, cando pensamos que a nosa língoa sirve para comunicarnos con máis de sesenta millóns de almas e cando, xunguidos en esprito i en verdade a Portugal, podemos instaurar unha fórmula irrecusable de imperio, todo luz e todo humanidade. A Hespaña ofrecémolle a nosa cibdadanía e total-as posibilidades do noso progreso material, xunto coa ledicia do noso benestar e os servizo[s] que a súa grandeza reclame de nós, porque Hespaña será o Estado; pero a Portugal ofrecémolle o noso xenio creador e todol-as posibilidades da nosa renascencia espiritual, xunto coa ledicia da nosa liberdade e os esforzos que a súa autonomía moral reclame de nós, porque Portugal será a Nación (Castelao 1944.1992: 607)

Ambiguidade, e calculada, dizia, contudo, naquela formulación porque embora Carvalho concluirá (no contexto de contestar a manipulación mistificatória que busca a neutralización do potencial político da obra do de Rianjo) que “Castelao tinha razom ao tender a ponte da sua fraternidade cara os da banda de alá. Nom o esqueçam os que levam sobre o peito os seus escapulários” (Carvalho Calero 1983: 115), o quadro teórico geral em que a sua intervenção se inscreve tinha sido explicitamente formulado por ele umas linhas mais arriba ao afirmar que

[d]e por parte, falar de estrangeiros dentro da Península, com tantos pesados séculos de história comum, é pouco rendível semanticamente. [...] Teríamos hoje, se cadra, umha comunidade hispánica de naçons que pesaria decisivamente nos destinos do mundo. Este era, por outra parte, o sonho de Pondal, que assignava a Galiza o rol de forte nó deste grandioso consórcio. Camoens chamava aos portugueses «umha gente fortíssima de Espanha», e a realidade é que tanto cultural como historicamente — se cabe esta distinçom

— som dialectais as diferenças que afastam a uns peninsulares de outros” (Carvalho Calero 1983: 115).

A questão, claro (sabe-o bem o professor Carvalho) é como se gerem *nacionalmente* (isto é, politicamente, e só num segundo momento linguisticamente) tais diferenças.<sup>8</sup> Algo que o nacionalismo galego co-liderado por e coetâneo de Castela, na estela da linha galeguista de cariz universalizante e não particularizante representada por Johan Manuel Pintos (Cf. Gil Hernández 2006: 106-109), Manuel Murguía (Cf. Gil Hernández 2007) ou Eduardo Pondal, começava a ter claro<sup>9</sup> e que não foi então exprimido com maior lucidez e praticado com maior coerência (no que diz respeito à sua nevrálgica dimensão linguístico-cultural)<sup>10</sup> que por Johan Vicente Viqueira.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Já que estas, prolongando e explicitando os termos da argumentação seguida, não podem senão devir centrais numa manobra teórica que, após afirmar a “irmandade galego-portuguesa”, abre a possibilidade de pensar todas as nações da Península Ibérica como uma “comunidade”... *de irmãos?*... dialetalmente diferenciados. A qualidade e especificidade da Galiza, dos galegos *não- apenas*-hispanófonos, melhor, viria dada pela sua pondaliana potencialidade de nó, de território ideal de interseção. Quer dizer, como única nação peninsular cujos nacionais dispõem *ao tempo* de diferenciações dialetais *vis-à-vis* Espanha (e os castelhanófonos; mas não *da mesma maneira* com todos eles, pois não há co-participação ou co-pertença linguística com os “espanhóis” euskalduns e catalanófonos) e *vis-à-vis* Portugal (e os lusófonos). Ou por dizer isto mesmo nos seus ajustados termos glotopolíticos: os galegos usam (diferentemente de outros espanhóis) castelhano ou espanhol, sim; mas os galegos usam (diferentemente de outros lusófonos) português ou galego. Não esqueçamos que o próprio Castela no *Sempre en Galiza* realizará uma operação gráfica inarticulável oralmente para fazer reapropriável (e, assim, assumível) o nome “Espanha” no sentido (con)federal por ele apontado, em grande medida divisor do civilizacional a cujo valor camoniano Carvalho Calero alude: *Hespaña* (ou *Hespanha*; ou *Hespanya*... é, aqui, o agá recuperado de *Hispania* o essencialmente significativo) *versus* España (ou *Espanha*; ou *Espanya*...) (Cf. Castela 1944.1992: 570-573).

<sup>9</sup> “Se da esfera das especulacions do esprito baixamos ao terreo das realidades políticas é doado lembrar que até nos programas de aición estaba presente o intrín que nos inspiraba Portugal. Así, na primeira ‘Asamblea Nacionalista Galega’ (Lugo, novembro de 1918) fixemos a seguinte declaración: ‘Crendo na aidentalidade das formas de goberno, intrínanos aclarar que non apelamos por ningunha; mais simpatizaremos, dende logo, con aquela que se amostre máis doada para chegar à federación con Portugal’. Compre decir que no inicio das aitividades galeguistas convivían as más extremas e opostas tendencias do país, a semellanza da fenecida ‘Solidaridade Galega’ e obedecendo ao mellor dos seus preceptos: ‘Xa que un solo nada pode, debemos e podemos facelo todos xuntos’. Por eso é de admirar que o noso seitor dereitista fora capaz de abrazar o republicanismo con tal de que así chegáramos à unión con Portugal. Hoxe os galeguistas somos ardidamente republicáns e ardidamente partidarios da Unión Ibérica” (Castela 1944.1992: 601).

<sup>10</sup> Castela explicita sem lugar a dúvida a centralidade da língua *por cima de qualquer outro risco* na caracterização da Galiza como nação afirmando que “o galego é unha executoria viva do traballo e unha cédula honrosa de cidadanía e democracia. Non esqueçamos que se aínda somos galegos é por obra e gracia do idioma” (Castela 1944.1992: 258) e, correlativamente, sustentando que o tal galego é, na verdade, *português*: “[o] galego é un idioma estenso e útil, porque — con pequenas variantes — fálase no Brasil, en Portugal e nas colonias portuguesas” (Castela 1944.1992: 257-258); “o galego,

Há que dizer, contudo, que não é apenas o âmbito do nacionalismo galego o que se manifesta no sentido apontado sobre a *especial* relação entre a Galiza e Portugal. Vultos intelectuais portugueses mantinham importantes e numerosas relações com intelectuais e ativistas do galeguismo e/ou do nacionalismo galego, colaborando em diferentes projetos, nomeadamente de tipo mediático e/ou artístico-literário.<sup>12</sup> De resto, nas elites intelectuais portuguesas tem sido tema recorrente,<sup>13</sup> que se exprime hoje entre não poucas confusões mas que se filtra ainda às “camadas populares” em forma de uma certa empatia sentimentalizada,<sup>14</sup> e que tem encontrado mesmo expressões políticas (e não só restritamente culturais) bem explícitas e públicas. Apenas a modo de exemplos contemporâneos à produção de Castelao, e pola sua radicalidade na expressão de uma posição *politizada* no mesmo sentido que aquele apontava, pode-se salientar a intervenção, em 1921 na página 5 do número 147 de *A Nosa Terra*, do poeta português Afonso Lopes Vieira (mantenho as vacilações gráficas introduzidas na altura pelos editores):

#### A GALIZA

A modo de velho cantar

“Que Castela e castellanos  
todos n-un monton, a eito,  
non valen o que unha herbiña  
destes nosos campos frescos”.  
(Trova galega)

---

nascido, criado e fforecido en Galiza, foi língua literaria nos reinos veciños [...] impoñéndose para sempre en Portugal, de onde safu pol-o mundo” (Castelao 1944.1992: 697).

<sup>11</sup> Assim, como exemplo entre muitos possíveis, quando nas páginas do periódico galeguista *A Nosa Terra* escreve:

Teño unha razón fundamental contra a ortografía fonética: admitindo-a apartaríamolos do mundo lingüístico inteiro. ¡E isolarse é morrer! Ningunha lingua escribe-se foneticamente. Sobre todo isolariámolos do portugués. O galego, non sendo unha lingua irmá do *portugués*, *senon unha forma do portugués* (como o andaluz do castelao), ten-se que escribir pois como portugués. Vivir no seu seo é vivir no mundo; é vivir sendo nós mesmos!

[...] Escribindo c'a nosa ortografía etimológica (admitida pol-a nosa Academia) escribimos cuase como en portugués (Viqueira 1919.1974: 180).

<sup>12</sup> Para o crucial período de 1900 até ao início da Guerra Civil Espanhola, vide Torres Feijó 1995.

<sup>13</sup> Cujas manifestação teórica mais coerente e acabada é, talvez, a produzida por Manuel Rodrigues Lapa e que coalha nos seus *Estudos galego-portugueses* de 1979.

<sup>14</sup> Ambas, confusão e empatia anímica com o matiz diferencial em relação a “o resto de Espanha” com que por vezes se identificam os portugueses, correm paralelas com uma historicamente justificada desconfiança face as pretensões do projeto nacional espanhol na Península Ibérica.

Ó Galiza dos verdes prados,  
 tan irmão dos nosos, por Deus abençoados,  
 —deixa Castela e vem a nós!  
 Ó Galiza, Galiza dos campos froridos,  
 por Deus abençoados, por vós tan queridos,  
 —deixa Castela e vem a nós!  
 Ó velha aGlicia [sic] dos cantares amados,  
 tan irmãos dos nosos, tam bem suspirados,  
 —deixa Castela e vem a nós!  
 Galiza soidosa dos cantares sentidos,  
 te es tan longe “d’eles”, vem aos teus amigos,  
 —deixa Castela e vem á nós!

Aliás, o modo em que esta ideia de comunidade galego-portuguesa ou portuguesa fazia parte do pensamento luso sobre a nacionalidade é rastejável em boa parte dos seus momentos intelectuais maiores, mesmo naqueles cuja publicidade textual não foi no seu tempo muito grande mas cuja relevância póstuma se tem multiplicado no último quartel do século passado para continuar nos inícios do novo milénio. Assim, Fernando Pessoa anotava, presumivelmente entre 1916 e 1918, ao tempo que Castelao elaborava o álbum “*Nós*” (sem que, claro, conste conhecimento mútuo da sua obra por parte de nenhum deles mas que há que referir pela notável semelhança de pensamento entre duas tão importantes figuras do pensamento peninsular):<sup>15</sup>

Os problemas ibéricos são três, no que respeita a problemas internos:

- (1) A remodelação do estado espanhol, reavendo-se Gibraltar.
- (2) A integração do estado português, pela reintegração de Albuquerque e Olivença, e a anexação da Galiza.
- (3) A aliança ibérica, como defesa do comum solo espiritual, invadido culturalmente pela França, e dividido territorialmente pela política da Inglaterra.

Já o problema da Galiza se não assemelha ao problema catalão. O incerto separatismo galego também não pode visar a independência da região, mas já poder visar, sem crise de lesa-Ibéria, a integração no estado português. Há tantas razões para a Galiza ser região espanhola, como para ser parte de Portugal (não digo “região portuguesa”, porque Portugal é uno). Integrada na Espanha, a Galiza segue uma continuidade histórica e não perde pé no valor civilizacional. Integrada em Portugal, fica parte do estado a que por natureza e raça pertence, e também não perde pé no valor civilizacional, porque passa

<sup>15</sup> Para uma interpretação das especificidades destas semelhanças cf. António Gil Hernández, “12. Capítulo chointe ou abrideiro: singelamente lírico” em Gil Hernández (2006: 183-189).

a ser parte doutra nação europeia definida civilizacionalmente (Pessoa 1986: 98).

“Há tantas razões”... Há, de facto, *tantas razões para uma como para a outra “solução”*? São, elas, sem mais, (cultural, ética e politicamente) *equidistantes* se, aliás, parece apropriado dizer da Galiza (e *distinguir*, assim) que em Espanha seria “região” mas de Portugal “faria parte”? E, no limite, são também *intercambiáveis*? Por que, então, se (pre)ocupar com a questão?<sup>16</sup>

Mais ativamente central nos estudos e discussões sobre a relação (e os seus modos) Galiza-Portugal (assim como as suas produções culturais e, em concreto, literárias, a sua comum língua e as suas situações [gloto]políticas), Manuel Rodrigues Lapa publicava no número 309 da revista *Seara Nova*, em 1932 (após ter assistido à homenagem brindada em Lugo a Castelao, onde pôde fazer-se com um exemplar do já então quase esgotado álbum “*Nós*” e continuar no seu diálogo com muitas das centrais figuras do galeguismo e nacionalismo galego da época), publicava lá, digo, o trabalho intitulado “Castelao e a Galiza”<sup>17</sup> em que sobre a lâmina 39 escrevia:

Ainda neste sentido de humor anticastelhano, há um desenho que tem para nós, portugueses, significado muito especial, o nº 39: um velhote da fronteira, à beira do Minho, conversa com um cachopo, que lhe desfecha uma pergunta deveras impertinente: — *E os da band[a] d'alá son mais estranxeiros que os de Madri?* O homem coça na cabeça, espantado da pergunta — os rapazes são o diabo! — e Castelao comenta, entre parênteses:

<sup>16</sup> É, contudo, Pessoa perfeitamente cónscio das repercussões de uma ou outra opção quando escreve:

Para a separação da península nas suas três nacionalidades naturais, só um caminho há a seguir. Se esse caminho for o que o destino traçou (o que ignoro), pode predizer-se como cousa certa a futura civilização ibérica. Esse caminho é a abolição da monarquia em Espanha. É a monarquia castelhana que une e liga as províncias separadas da Espanha. Cesse deveras a monarquia e Espanha cessará, porque é um estado artificial, imposto à natureza, e cujo destino acabou com a colonização da América Espanhola.

Se, porém, se não trata de uma amorfa amizade, mas de uma política definida, temos de ver como é que sociologicamente o problema se coloca (Pessoa 1986: 82)

<sup>17</sup> Reeditado por ele próprio em 1979 como o primeiro dos textos incluídos nos seus *Estudos galego-portugueses*, primeiro volume da “Colecção Noroeste” que para a Sá da Costa Editora de Lisboa co-dirigiu com o Professor Carvalho Calero, e outro dos livros (junto com os *Problemas da língua galega* [1981] e *Da fala e da escrita*, ambos do professor galego) onde se compilam alguns dos mais centrais trabalhos em torno dos quais se desenvolverá uma parte importante da mais substancial discussão glotopolítica como parte do debate cultural na Galiza dos anos 70 e 80 do século XX.

(*Non se soupo o que lhe respondeu o velho.*) A ironia é magistral e o mistério ainda a torna mais apetitosa; mas, ou muito nos enganamos, ou o velho teria simplesmente respondido ao mocinho que *não*. Nem poderia responder outra coisa: porque um português de verdade não tem o direito nem o dever de sentir-se na Galiza moralmente um estrangeiro; politicamente, sim (Rodrigues Lapa 1979: 8).

Em clave *humorística* interpreta, primeiro, Rodrigues Lapa a lâmina, assim a inscrevendo no conjunto do álbum. Para, depois, afirmar que, aqui, neste particular artefato de Castelao, cuja obra como humorista e caricaturista é de primeira ordem, “[a] ironia é magistral”. Porém, são *humor* e *ironia* (enquanto estratégias *discursivas*, *primariamente* discursivas — dificilmente poderíamos “ler” um desenho como irónico ou humorístico se não for, como frequentemente é o caso, acompanhado de *palavras*) o mesmo?:

El irónico es el que discute acerca de los principios; está a la búsqueda de un primer principio, anterior aún al que se creía el primero; encuentra una primera causa anterior aún a todas las demás. Como no cesa de retroceder y retroceder, procede por preguntas, es un hombre de conversación, de diálogo, de un cierto tono, y siempre del signifiante. El humor es justo lo contrario: los principios cuentan poco, se toma todo al pie de la letra y se os espera en la consecuencias (por eso el humor no utiliza los juegos de palabras, los equívocos, que pertenecen al signifiante, que son como un principio en el principio). El humor es el arte de las consecuencias o de los efectos: de acuerdo, totalmente de acuerdo, ¿me dais esto?, pues ya veréis lo que resulta [...] El humor es un arte de acontecimientos puros [...] Todo el destino de la ironía está ligado a la representación, la ironía asegura la individuación del representado o la subjetivación del representante [...] El humor no tiene este tipo de problemas, y nunca ha cesado de deshacer los juegos de principios o de causas en provecho de los efectos, los juegos de la representación en provecho del acontecimiento, los juegos de la individuación o de la subjetivación en provecho de las multiplicidades. En la ironía hay una pretensión insoportable: la de pertenecer a una raza superior, la de ser una propiedad de los amos [...] El humor, por el contrario, invoca una minoría, un devenir minoritario: hace tartamudear una lengua, le impone un uso menor o constituye todo un bilingüismo en el interior de la misma lengua (Deleuze e Parnet 1977.1980: 78-79).

E, contudo, não erra Rodrigues Lapa. Humor. E ironia. O proceder de Castelao é, à partida, o de tomar uma situação nos termos em que ela é dada e apurar as suas condições ao limite: a conjuntura conflitual em que várias identificações

comunitárias podem encontrar-se, circunscritas como o estão *diferentemente* por duas entidades político-estaduais. O mecanismo desencadeador, o *detonante* é a pergunta “impertinente” daquele só que pode estar (mais *natural* e *comodamente*: ao fim, trata-se de um menino)<sup>18</sup> na condição cônica de não saber (ou de socraticamente saber que não sabe *nada*: de carecer, portanto — polo menos *ainda* — de *opinião* e procurar — consequentemente — *pensar para saber*): a criança, *inocente*. E, por isso mesmo, *diabólica*, e diabolicamente *impertinente*: pois (“nos”) formula a única pergunta que na verdade importa: *que é?, que são as cousas?*; (“nos”) *tenta* com... *a possibilidade de conhecimento*. Um conhecimento onde ninguém, agás as cousas, fala. Um conhecimento dessa *nada* em que as condições do ser das cousas reside. Um conhecimento, por fim, que não *é*, evidentemente, as cousas — só aquele saber apropriado delas que a elas se acrescenta. Convém, aqui, precisar: a pergunta é “impertinente” (quer dizer: inoportuna, incômoda, atrevida, inconveniente, descortês... *mal-educada*) claro, na medida mesma em que indicadora de um dos centros nevrálgicos que desvelariam as engranagens sobre as que os estados-nação ibéricos se sustentam e *cujo conhecimento os mecanismos educativos* (regrados como mass-mediáticos, de distinto modo e em diferente intensidade em cada Estado) *tendem a velar*. A pergunta é, assim, *ideologicamente* impertinente porque uma das, no contexto histórico peninsular, mais *politicamente* pertinentes. A pergunta provoca todo um *acontecimento* ao abrir para o pensamento a inquestionada configuração de um território *político*... e defrontar-nos com (a “nossa”?) *ideologia*.

Contudo, é a pergunta — uma pergunta sobre o princípio, a subjetivação, a representação, mesmo — que faz isso? Inclino-me a pensar que não *ao todo*. É ela, sim, *detonante*. Mas a arte dos efeitos ou das consequências, o local dos

---

<sup>18</sup> E os meninos, já se sabe, estão, como o escrever em Platão, sempre... *a brincar*: “Entre os nenos e o demo, hai só, un espazo de pudor / que crian os hipócritas. Son tan quotidianos os xogos no inferno”



acontecimentos e das multiplicidades vem efetivada *por outra parte* da legenda da lâmina. Explico-me: a pergunta incide sobre a situação (*político-nacional*, pois de estrangeirice se trata) “na beira do Minho” (em sinédoque pola Galiza espanhola). O mecanismo posto em movimento depende, agora, todo, do que a seguir se nos apresente. Poderia ser a resposta que a estrutura sintática da pergunta demanda: “sim”, ou “não”. Poderia, até, não ser nada: *silêncio*, não mais palavras escritas ao pé da lâmina. E em ambos os casos se faria possível a interpretação *irónica* da sua mensagem. Acontece, todavia, que Castelao nos brinda algo muito mais extraordinário: silêncio *em palavras*. Escreve, crucialmente (aponta-o bem Rodrigues Lapa) “entre parênteses”, como querendo baixar o tom (como sussurrando, como tartarmudeando... *como introduzindo outra língua, menor, distinta daquela em que os princípios e as identidades se proclamam...*) que “não se soube o que lhe respondeu o velho”. Escreve, enfim, não que houve silêncio, mas que não se sabe que palavras foram pronunciadas. Retira-nos, assim, de golpe e a toda a velocidade, da sequência em que ele próprio nos tinha situado. Ou, acaso, absorve-nos absolutamente por ela, nela?

Diz Rodrigues Lapa que esta estratégia compositiva de Castelao “é magistral e o mistério a torna ainda mais apetitosa”. E é precisamente por essa qualidade *misteriosa* pelo que o professor *se angana* — a lâmina diz o que diz: acaso “o velho teria simplesmente respondido ao mocinho que *não*”, mas *de facto*, nada se sabe da resposta. Toda a mestria deste artefato gráfico-textual é jogada neste matiz. De resto, nada de *simples* haveria numa (“*não*”) como na outra (“*sim*”) das possíveis respostas. Muito ao contrário: a questão posta é-o *em relação ao grau* de estrangeirice — nem “sim” nem “não” excluem, à partida, a pertença (nacional?) à outra comunidade

invocada, o que, recorrendo (como Lapa faz ao fincar no “humor *anticastelhano*” de Castelaio a sua interpretação) ao contexto ideológico-político fornecido pela inscrição do autor e a sua obra na posição nacionalista galega numa certa altura histórica, tende a fazer *supérflua* ou não suficientemente *relevante* o assunto: que necessidade haveria de pôr a questão em termos tais que a resposta *não chegasse a abalar* a condição *espanhola* dos *galegos*? Trata-se, então, de uma pergunta *com truque*?

A virtude maior da interpretação lapiana é, contudo, a de defrontar-nos com uma resposta não apenas proveniente do entorno coevo de Castelaio mas, *sobretudo*, a de oferecer-nos uma resposta *portuguesa* à pergunta que *desde a Galiza* se formula. E, aliás, uma resposta que cria a (tão infelizmente possível, de resto!) *ilusão* de a sequência da lâmina se localizar *na parte portuguesa das beiras do Minho*: se a resposta ao mocinho haveria de ser “não”, sê-lo-ia “porque *um português de verdade* não tem o *direito* nem o *dever* de sentir-se na Galiza *moralmente* um estrangeiro; *politicamente*, sim” (todos os itálicos são meus). Acontece, a partir da consideração desta justificação, que a resposta devém menos firme do que inicialmente aparentava e, conseqüentemente, a interpretação implosiona: abre-se a hipótese de haver portugueses que não o sejam “de verdade” (o que convida ao território da *traição* e tem interessantes repercussões num contexto onde são as relação *[também]* com a *Espanha* as que se questionam) e formulam-se, embora *negativamente*, uns certos “direito e dever *de comunidade* com a Galiza”. Finalmente, outra vez a deslocação e a ambiguidade: o “estrangeiros” da lâmina (que, lembremo-lo, não questiona a estrangeirice ou não a uma das duas comunidades mas o *grau* desta) certamente há de ser referido ao *político*, que Rodrigues Lapa a um tempo *esquiva* e *matiza* considerando que é no *moral* onde aquele direito e dever de comunidade radicam.

*Esquiva-o*, porque aparentemente remete a uma esfera *diferente* da política em que implementar a comunidade (e *salva* momentaneamente, deste modo, a perigosa possibilidade, diretamente derivada do facto de a pergunta se formular sobre o grau de estrangeirice, de, por associação ao se implicar *como português* na resposta, e como doutro jeito formulava Carvalho Calero no seu comentário da lâmina, não considerar os espanhóis *estrangeiros a Portugal*... E vice-versa?).

*Matiza-o*, porque como senão o é na forma de um *imperativo categórico* cabe interpretar tal referência à esfera do moral? E um imperativo que forçaria os portugueses a considerar a situação *política* dos galegos e atuar, nalguma medida e dalguma maneira, sobre ela, *já que*, de algum modo, *se trataria também de portugueses* e teriam, por isso mesmo, contraído um dever de co-defesa com eles.

*Ambiguidade*, enfim e, por cima de tudo, será o território em que toda a definição nacionalitária sobre os galegos (e a Galiza?) tenda a moverse. Calculadamente *entre*. Assim, por exemplo, nos artefatos, textuais como pitóricos, considerados aqui — em Castelao,<sup>19</sup> em Carvalho, em Pessoa<sup>20</sup> e Rodrigues Lapa, mesmo<sup>21</sup> — *entre Estado e Nação*.

---

<sup>19</sup> Pois há que dizer que se bem este põe *em termos de futuro*, como vimos, o pólo estatal em Hespanha e o pólo nacional em Portugal (que “será a Nación”), no próprio *Sempre en Galiza* é incontrovertível (e necessária para a sua elaboração teórica) a consideração justificada da Galiza como nação e, até, a desconfiança (desigualmente exprimida pois desigualmente tocante à Galiza contemporânea) dos centralismos madrileno e lisboeta. Com efeito, Castelao tenderá a considerar Portugal um Estado binacional (supra e infra Douro) sobre o qual ainda se deixam sentir os efeitos devastadores da sua decapitação (perda da Galiza) (Cf. Beramendi e Máiz 1992: 120-122). Contudo, esta ambiguidade definitiva em Castelao deriva-se também das considerações estratégicas e táticas da luta política que matizam a sua consideração da Galiza como nação evoluída da antiga *Gallaecia* e, portanto, chegando até ao Mondego. Assim, quando escreve: “O territorio galego sigue dividido políticamente pol-a fronteira que separa a Portugal de Hespanha; pero non se logrou a castelanización de Galiza, e nas terras portuguesas atopamos, até o Mondego, o espírito orixinario da nosa comunidade nacional. Non iñoramos as dificultades con que atoparíamos para unir as dúas Galizas dislocadas; pero se é lícito pensar e falar d-unha Confederación Ibérica, será igualmente lícito manter a esperanza de que algún día os galegos e portugueses volvamos a falar e cantar no mesmo idioma” (Castelao 1944.1992: 463). Notem-se, contudo, os termos em que a unidade linguística é posta, como *recuperação dela*, e no futuro: sabemos que esta vem articulada em Castelao, e assim há de entender-se, como *recuperação* da unidade nas manifestações e registos mais formalmente cuidados e elevados da língua (“[o] problema do idioma en Galiza é, pois, un problema de difidade e de liberdade; pero máis que nada é un problema de cultura” [Castelao 1944.1992: 259]. Sobre esta questão *vide* também Gil Hernández [1989 e 2006: 77-92 e 183-189]), mas ainda assim se por uma parte se desfaz a

### 1.3.1. (Des)inscrição histórica

A lâmina 39 constitui, contudo, uma excepção duplamente articulada se comparada com as restantes do álbum. Com efeito, e primeiramente, é ela uma das escassíssimas em que não se assiste à representação lúgubre, tétrica, macabra até, e patética<sup>22</sup>, em qualquer caso, sempre, de condições sociais de exploração extrema determinadas pela estrutura económica operante na Galiza espanhola de inícios do XX e organizadas nas lâminas restantes sobre o eixo explorador (não poucas vezes aludido mas ausente da representação) vs. explorado (*objeto* privilegiado da representação). É, enfim, pois, a 39 uma das poucas lâminas amavelmente suportáveis no álbum. Por consequência, e em segundo lugar, devém uma das mais facilmente descontextualizáveis em termos cronologicamente rígidos ao subtrair-se ao constrangimento de referencialidade estrita a um período histórico que o resto do álbum exige. *Descontextualizável*, disse, ou seja: susceptível de referir a condição

---

ambiguidade nacional, por outra se restabelece sob a imprecisão no referente ao nevrálgico assunto do ser da língua.

<sup>20</sup> No caso do autor luso, esta ambiguidade vem explicitamente determinada, e *controlada*, pelo uso simultâneo, e não necessariamente hierarquizado sempre de igual modo, de duas concepções diferentes da nação (rastejáveis também, como se viu, embora menos claramente distinguidas, em Castela) segundo se privilegie uma dimensão *nacional* ou uma dimensão *civilizacional*: “O conflito entre Catalunha e a Espanha é o conflito entre o conceito nacional de país, e o conceito civilizacional de país. Um conceito é geográfico, supõe-se ser étnico, e afirma-se como linguístico. O outro conceito é histórico, supõe-se ser imperialista, e afirma-se como cultural” (Pessoa 1986: 99). Gil Hernández requalifica tais dimensões “não como «cultural» (estadual) vs. «natural» (não estadual), mas como «político» vs. «cultural» (Gil Hernández 2006: 186) e considera-as equiparáveis aos dous pólos da distinção que Anthony. D. Smith (1971) estabelecia entre “nacionalismo etnocêntrico” e “nacionalismo policêntrico”. É neste sentido que Gil Hernández re-redige a última oração da afirmação pessoana (“Do ponto de vista nacional, e exclusivamente nacional, a Catalunha é uma nação, um país, com índole própria, tendências especiais, com um idioma à parte, que as defina, e uma aspiração que as deseja [...] A Catalunha está para a Espanha exactamente como a Provença para a França. Em ambos os casos a nação cultural se sobrepõe às nações naturais” [Pessoa 1986: 99]) do seguinte jeito: “Em ambos os casos a NAÇÃO POLÍTICA se sobrepõe às NAÇÕES CULTURAIS” (Gil Hernández 2006: 186). Cumpre salientar, em qualquer caso, a centralidade outorgada por Pessoa, ao igual que o fazia Castela, à condição linguística que, como veremos, jogará um papel essencial na articulação dos problemas identitários na Península Ibérica.

<sup>21</sup> Vale a pena, todavia, e em todo o caso, apontar aqui como são aqueles que detentam cidadania portuguesa dentre todos os autores citados os que com *menor* ambiguidade apostam numa comunidade identitária galego-portuguesa.

identitária dos galegos (e da Galiza?) como não necessariamente dependente (ou correlativa) das constringências derivadas da específica implementação de uma estrutura económica cujas funções subjetivas se representam nas outras lâminas. Por outras palavras: a suavização do regime de exploração a que estas remetem não faz necessariamente redundante a questão que a 39 simultaneamente congela e põe em movimento.

Porque é bem certo que no início do século XXI as imediatas condições em que os galegos vivem não evocam tão extremos graus de submissão, opressão e miséria. E, porém, a reprodução (com frequência escassamente acompanhada de análise ou comentário explícito) da lâmina 39 aponta à pertinência ainda da sua pergunta. É certo que a implementação, desde o período conhecido como Transição à Democracia no último quartel do século passado, de umas estruturas políticas mais minimamente acordes com o ordenamento democrático próprio às sociedades modernas no conjunto do Estado espanhol tem corrido paralela ao desenvolvimento de uma estrutura económica capitalista mais normalizada na Galiza das últimas décadas: a exploração (como efeito estrutural e estruturante) continua, a sua atualização está agora regulada por uma intervenção estatal que aspira ao modelo europeu do estado-providência (e um efeito bem visível disto é a suavização nas condições de vida). Mas a questão identitária persiste, com ramificações na vida política, económica, social e cultural da Galiza. Se na altura das exibições e publicação do álbum “*Nós*” a linha que dividia a adscrição nacionalitária se superpunha de modo quase exato àquela que distribuía as posições ocupadas relativamente ao modo de produção (o que fazia, na perspetiva hegemónica dentro do nacionalismo galeguista, sobretudo do labrego e do marinheiro os sujeitos de

---

<sup>22</sup> Patética, em sentido próprio, ou seja como aquilo que comove, que toca; ou a arte de despertar nos outros os sentimentos de que estamos possuídos. Resta fazer *pensamento* de tais *sentimentos*. Resta,

exploração por excelência<sup>23</sup> e o centro, de algum modo, das políticas libertadoras), já agora a mobilidade social tem efetuado a consistência e coincidência das duas linhas<sup>24</sup> e, deste jeito, ajudado a formular a independência das duas esferas (identitária nacional e identitária sócio-económica, que não é necessariamente o mesmo que de classe). Pelo menos no campo teórico.

É este, com precisão, o privilégio da lâmina 39. Pois permite interpretar o álbum todo como uma específica inscrição histórica de uma conformação estrutural que sobrevive a diferentes regimes políticos e planificações sócio-económicas. Ao longo dele, é manifesto que a exploração social e económica reveste caracteres nacionais. Quer dizer, que é ela dirigida *desde fora* (num sentido conceitual e não necessariamente só geo-demográfico) da “comunidade”. O que, para além do grau de miséria e submissão em que num determinado período as gentes da Galiza espanhola se acharem, coloca a questão da *dependência* como eixo articulador do álbum. Dependência, no sentido de definição de interesses comunitários (potencialmente nacionais) diferenciados (divergentes, mesmo). Acontece que à exploração derivada da implementação de umas estruturas fracamente modernas no político e claramente pré-modernas no económico se superpõe a questão (da exploração dos sujeitos como constituídos por, agentes em e portadores) de um conjunto de diferenças culturais

---

de algum modo, verbalizá-los (articulá-los) racionalmente.

<sup>23</sup> Sem chegar bem a articular a sua conceitualização como uma subespécie de proletariado, claro. Não é (nem sequer o de vocação mais igualitarista e fundas preocupações sociais, como aquele que Bóveda e Castelao contribuíram para forjar e no qual se inscreviam) o nacionalismo galego articulado em torno do Partido Galeguista de cariz marxista ou sequer socialista (cf., em relação a este aspeto, Beramendi e Núñez Seixas 1995: 93-205). Como não o serão as posições de Castelao (cf., a este respeito, Beramendi e Máiz 1992: 126-127). E isto deixando de lado que não são, os sujeitos constituídos em e por um modo de produção determinado, *em si e por assim o ser* revolucionários — ao contrário, se essa estrutura de poder, esse modo de produção, sujeita às suas condições tais funções subjetivas, haveriam de ser outras nos humanos de esse modo explorados as que poderiam assumir uma posição revolucionária.

<sup>24</sup> Nomeadamente com a multiplicação dos sectores proletários em contexto prioritariamente urbano e a generalização das condições de acesso destes sectores aos hábitos de vida que sociologicamente se adscvem às muito ambigualmente chamadas “classes médias”.

(em sentido amplo)<sup>25</sup> e linguísticas. Acontece, enfim, que se faz possível formular que a exploração sobre a maioria da população da Galiza de polo menos a primeira metade do século XX se exerce, também, *na medida em que galegos*.<sup>26</sup>

Por isso, claro, a tremenda tensão do álbum. Por isso, assim mesmo, as aspas no pronome que lhe dá título — aspas que sublinham a tripla ambiguidade deste. Ou, para ser mais rigoroso, da sua posição.

Primeiro: “nós” é forma comum ao pronome pessoal de primeira pessoa tanto em função de sujeito quanto em função de objeto — a maioria das lâminas representam um “nós” em posição de objeto, como dissemos, enquanto o intuito do álbum, a sua exigência mesmo, é vincar uma posição de sujeito, uma sorte de “nós-mesmos”, de “nós” *diferentes* aos ali maioritariamente representados. Passividade frente a agência. Atividade submissa frente a atividade libertadora.<sup>27</sup> Podíamos dizer. Por isso, também, como bisagra teórica sobre a que dar conta de tal tensão, a lâmina 39 — aquela, precisamente, que pergunta, inocente, pela substância desse “nós”. E pela sua relação com “outrem”. Em plural, ambos, e sempre. “Eu” sou constituído de acordo com as funções que uma específica estrutura da luta de classes requer numa certa altura histórica e, nessa constituição, nessa sujeição às suas normas, *todo o resto* em mim de outras estruturas de poder (que constituem outras formas de

---

<sup>25</sup> Quer dizer, no sentido da terceira das quatro acepções próprias do termo “cultura” identificadas, por exemplo, por Santiago Alba Rico: “La ‘cultura’ define también un conjunto de valores, creencias y reglas idiosincráticas (la *paideia* de un grupo social) por oposición a las de otros grupos o comunidades humanas. Se habla así de ‘cultura francesa’ o de ‘cultura islámica’, aunque cada vez es mayor la tendencia a sustituir este término por el de ‘civilización’, cuyas prestaciones ideológicas son más claras” (Alba Rico 2007).

<sup>26</sup> O que não deixa de ser um *topos* rastejável em boa parte dos textos por esta questão preocupados e em diversidade de géneros já quando menos desde o século XIX com o Ressurgimento.

<sup>27</sup> Poderia escrever “objeto frente a sujeito”, mas suspeito, spinozano, que se trata, em rigor, apenas de um sujeito determinado de uma forma frente a outro sujeito determinado de outra, isso é tudo. A forma dessas determinações sendo, em rigor, o único crucial em toda esta história.

subjetividade e me dão consistência como *humano*) é, sem mais, explorado. “Nós”, ainda por cima, somo-lo, *em certo modo fora do tempo*,<sup>28</sup> como... Como quê?

Eis a segunda ambiguidade do título, que recolhe à perfeição o trabalho do álbum, já que na maioria das suas representações “nós” somos, sim, “galegos”, mas galegos na posição de alteridade que o submetimento atribui. Na posição e função que uma subjetividade mais potente nos tem atribuído: “nós-outros”. De facto, a lâmina 39 não *nos* dá nome — outros são os nomes nela referidos. Veremos mais adiante as consequências disto.

Bisagra, leme ou gonzo, dizia, esta lâmina 39 que pergunta *inocente* pela definição do “nós”. *Inocente*? Não, a lâmina é qualquer coisa antes que inocente, claro. Mas “inocente” é, também, e em sentido próprio, a posição de aquele que resulta inofensivo, puro ou simples. E a sua vizinhança, através da aceção de criança de tenra idade, com o infante<sup>29</sup> torna-se, no caso que nos ocupa (e como já se apontou aquando da análise da interpretação que Rodrigues Lapa faz desta lâmina), especialmente significativa. Pois que só aquele que *não sabe como as crianças não sabem* e, conseqüentemente, como elas, desprega um insaciável e não raro muito céptico desejo de sabedoria é capaz de perguntar pelo ser do evidente, daquilo que umas certas forças sobre (as coisas d) o mundo operando têm estabelecido como a paisa(na)gem inquestionada da nossa quotidianidade e a armação estruturante da nossa alma; só aquele pode questionar lá onde o eu cala (quer dizer, na socrática posição *elementar e minimamente exigível* a partir da qual é possível o dizer

---

<sup>28</sup> Há, na gravura, traços disto. Como interpretar, senão, a insinuada contradição de um velhote (inativo, quer dizer: não trabalhando) e uma criança (desocupada também) vestindo roupas claramente humildes mas comodamente instalados numa sacada de pedra de cantaria mais própria da construção dos fidalgos paços galegos que da humilde habitação levantada a base de irregulares pedras dos labregos mais explorados?

<sup>29</sup> Quer dizer, aquele que não fala ou, com mais rigor: que não articula conscientemente saber quando fala, que não tem completado ainda o seu aceso ao mundo da razão através da utilização da linguagem.



científico... ou, de algum modo, o filosófico).<sup>30</sup> Tal, já o disse, a função do menino nesta lâmina: fazer possível um questionar que se quer puro, simples, pueril, ingênuo, infantil... *inocente*. Quer dizer: com a pesada bagagem das concepções prévias reduzida ao mínimo possível — vocacionalmente *sem preconceitos*. A criança, com efeito, pode perguntar *inocentemente*. Concedamos isso. No entanto, a lâmina que representa o perguntar dela não. Porque essa representação vem exigida por uma perspectiva óptica, uma organização muito precisa do campo visual de acordo com um eixo subtil mas impositivo que dirige o olhar do espectador. É evidente que aqui se nos está a dizer e a debuxar sobre (ou, certamente, *à beira*, assim mesmo) de fronteiras. Duas são em especial relevantes: a configurada horizontalmente pelo rio Minho no fundo da imagem (referida de jeito explícito pela legenda). Mas também a que verticalmente separa *quase* inteiramente o velhote e o menino, aquela coluna em pedra da sacada ou varanda da casa cuja linha chega a cruzar-se com o Minho e dividir em quatro seções a gravura. Com muita probabilidade a condição etária dos personagens nela reproduzidos terá já evocado naquele que mira a relação familiar avô-neto. A *quase completa* separação neles induzida (em virtude da afiguração bidimensional) por esta barreira arquitetónica representaria uma divisão interna à “comunidade”, uma *divisão-conexão*<sup>31</sup> *geracional*. Que, imediatamente, se articula sobre a ausência no desenho da geração

---

<sup>30</sup> “Sócrates distinguíó, sin duda, dos tipos de ignorancia: la ignorancia de aquel que no sabe pero cree saber, doblemente ignorante al ni siquiera saber de su ignorancia, y la ignorancia del que sabe que nada sabe, una ignorancia laboriosa, duramente conquistada contra el imperio de evidencias da la opinión y la palabra de los hombres. Esta ignorancia es una *sabia ignorancia*, pero para Sócrates sigue, con todo, siendo «ignorante»: jamás pretendió constituir la sabiduría misma. Es, al contrario, una sabiduría que se limita a saber su *ignorancia*, y que por definición *nada encuentra en ella*: ni triángulos rectángulos, ni nada; se trata tan sólo del *presupuesto* de un trabajo teórico que no sólo no ha concluido, sino que no ha comenzado” (Fernández Liria 1992: 184).

<sup>31</sup> Pois que a separação das duas figura não chega a ser absoluta. É, aliás, bem conhecido o vínculo especial que tende a produzir-se entre avós e netos, *precisamente porque podem pôr entre parênteses a função filho e a função pai, respetivamente*. Isto é, porque podem deslocar as determinações e funções centrais da estrutura edípica elementar. Com não outra cousa está a jogar Castela no este caso... Com não outra cousa?

dos pais da criança. Precisamente aquela que seria mais susceptível de constituir uma importante proporção do público assistente às exposições desta obra. Precisamente, também, é claro, na altura, a do próprio Castelao, que imagina, debuxa, a sequência (e com ela encena o seu perguntar e *suspending* a resposta).

Eis aqui a delimitação da terceira e última dimensão na ambiguidade suscitada pelo “nós” do título. O velhote hesita. A criança pergunta, inocente. Carvalho Calero (1983: 115) dizia, além disso, que não devia estranharnos que “o pícaro se surpreendesse”. E tudo, outra vez, se joga no ajustado da interpretação da lâmina: lembremos que o menino está de costas e o seu rosto, portanto, velado para “nós” (não assim o do velho/avô, de quem sim, a partir do seu aceno de coçar a cabeça e hesitar, caberia formular algum grau de surpresa); não será, então, o próprio Carvalho, neste caso, o que (im)põe uma *surpresa* à pergunta da criança? Depende, como é evidente, de que tipo de surpresa se tratar (no fim de contas a maravilha pelas cousas do mundo é a guia e pressuposto do perguntar desinteressado), mas Carvalho refere-nos os seus precisos termos: se o pícaro estivesse realmente surpreendido “de que os separados del somentes pola anchura dum rio fossem tidos por mais estrangeiros que os situados a muitos centos de quilómetros” (Carvalho Calero 1983: 115), não haveria que supor retórica a sua pergunta? E impostada, portanto, a sua inocência? De facto, a criança não seria tal pola sua relação com o saber já que conheceria a resposta. Por que, então, formular a questão em termos de alternativa sim/não? Se o que se procura do velhote é uma gradação da estrangeirice de dous conjuntos em qualquer hipótese igualmente estrangeiros, a que tanta subtileza na expressão? Pretender-se-ia, acaso, na linha apontada por Carvalho, questionar, mediante a confrontação com a gradação mesma, a pertinência da categoria

“estrangeiro” aplicada aos dous conjuntos com que os personagens da lâmina são comparados ou relacionados?...

Decerto a interpretação da lâmina não é inocente. Sobretudo se explicitamos a condição que o seu oferecimento neutralizador como “produto artístico” e o seu tratamento crítico no mesmo sentido tende a relegar: sem que o vocábulo conleve valoração alguma e usando-o só como categoria descritiva, esta lâmina, o álbum todo, era (e, em diferente medida, segue a ser) *propaganda*. E uma propaganda muito específica como se faz explícito na nota introdutória:<sup>32</sup> propaganda *política*. Como tal propaganda, a função do que mira é crucial, na medida em que a efetividade do artefato depende da sua co-implicação agente na construção do contexto propagandístico. Detenhamo-nos, agora, na base de pedra da sacada ou varanda. Sim, aquela que descreve quase um triângulo desde a base da gravura e gera, de imediato, a possibilidade de um, digamos, “efeito Meninas”: como no célebre quadro de Velázquez,<sup>33</sup> aquele que mira *e aquele que pinta* o desenho poderiam habitar o espaço dessa sacada ou varanda que as linhas da sua base prolongam, envolvendo-os, tridimensionalmente. Ou assistir a ela, especulemos, desde uma porta ou uma janela, situando-se, na perspetiva assim construída, *a distância e entre* velho e menino

---

<sup>32</sup> Quando, por exemplo, assim diz com relação ao geral tom lúgubre das representações: “As intencións eran nobles e o pesimismo aparente. Certo que a tristura d’estes dibuxos queima com’a raxeira do sol que pasa por unha lupa; mais eu non quixen cantal-a ledicia das nosas festas, nin a fartura dos casamentos, sinón as tremendas angurias do decotío labrego e marifeiro. Algúns espíritos sensibles que choran co-a melanconía dos tangos e dos fados, atoparon desmedida esta door das miñas estampas; outros espíritos inertes ollaron pouco patriotismo no afán de ser verdadeiro. Con todo, eu sigo coidando que o pesimismo pode ser libertador cando desperta carraxes e cobizas d’unha vida máis limpa. Cicáis hoxe atacase as nosas mágoas c’un humor menos acedo; mais ninguén pode negarme que as vellas inxusticias siguen en pé: velahí porqué me arrisco a publicar esta obra” (Castelao 1931.1984).

<sup>33</sup> Em que, como é sabido, (1) a deslocação ao lateral esquerdo do próprio pintor, que nos olha, do grupo das meninas e os seus acompanhantes, fazendo impossível que tivessem sido estes os sujeitos do grande lenço que estava a pintar, e (2) a cuidada posição, no muro que está por trás do artista, de um espelho com a figura refletida do casal real, os verdadeiros indivíduos a posar para o quadro em curso, cria a ilusão de que aquele que o contempla na sala do museu, por exemplo, se tem interposto entre os sujeitos que Velázquez pinta e o próprio Velázquez; quer dizer: que acaba de abandonar (mas arrastando as suas pegadas consigo e com o seu olhar) as coordenadas espaço-temporais em que se achava para entrar naquelas definidas pola composição do quadro.

(suplementando a correlação geracional que o desenho nos mostra com um terceiro elemento mais do que ausente *defeituoso*, como veremos). Em qualquer caso, somos, já, muda testemunha do questionar da criança. E, conseqüentemente, parte implicada na problemática que a lâmina levanta. A lâmina não é inocente. Como inocente não é a interpretação que dela se fizer. “Nós”, claro, (tanto Castela e os seus, *criadores* da pergunta *sob estes termos*,<sup>34</sup> como aqueles que em virtude da revolução do eixo da sua perspectiva devimos espetadores dentro do espaço tridimensional que esta operação prolonga) também não.

A lâmina, assim, *desassossega*, no seu nada inocente questionar evidências. *A mim*, que a olho e a quem captura. A passagem do “mim/eu” ao “nós”, do individual ao coletivo ou comunitário não será, porém, resultado de uma simples operação aditiva. Antes ao contrário, é a subtração dessa(s) terceira(s) figura(s) na lâmina, a sua incompletude como artefato propagandístico, junto com a problemática levantada na legenda a que permitirá gerar um sujeito plural. Porque, quem, mesmo não galego, não se sente de algum modo perguntado pelo que nela acontece? E quem, *se galego*, pode esquivar, obviar ou desprezar a questão que ela “*nos*” põe?

Convém, contudo, fazer um par de precisões que a composição e literalidade do álbum impõem.

Primeira: Castela identifica com exatidão o destinatário privilegiado do seu esforço na nota inicial ao álbum: “Con este medio cento de dibuxos intentei desacougar a todol-os licenciados da Universidade (amas de cría do caciquismo), a todol-os homes que vivían do favor oficial...” (Castela 1931.1984). Situação realmente paradoxal, até certo ponto, em que os profundamente desassossegados

---

<sup>34</sup> Quer dizer: (1) no movimento da sua amputação *visual*, não fazendo parte da representação pitórica mas (2) aludindo-se (*mediante uma impersonalizada referência ao [não]-saber requerido pela própria problemática*), na representação textual da legenda que faz parte de, que *integra*, a moldura da lâmina.

acabam por ser, sobretudo, outros e não necessariamente estes que conforma(va)m as elites da dominação espanhola na Galiza.<sup>35</sup>

Segunda, e relacionada com a anterior: quando com a interpretação do “*Nós*” do título lidamos havemos de levar em conta que, como todo o nome *coletivo* (e não penas plural; ou, com maior rigor, como o nome de todo coletivo ou comunidade) este operará inelutavelmente na transferência dos sentidos que fluem ou se interrompem numa sinédoque muito específica. Aquela que sabe que esse “*nós*” designa o conjunto de todos os galegos e, *ao mesmo tempo*, dentre eles, àqueles que se puseram a si próprios na tessitura de pensar sobre e, como (n)a lâmina 39 de Castelao, questionar o grau de consistência de tal conjunto naquilo que tem de *propriamente galego*. Diferentes termos podiam ser empregues para a eles se referir: líderes, elites, intelectuais (orgânicos ou não)... *Notáveis*, assim mesmo, e sobretudo, como o têm feito Lluís Aracil e António Gil Hernández em múltiplas ocasiões. *Notáveis*, na medida em que eles — *les notables* da Revolução Francesa, e (embora diferentemente) os Pais Fundadores da Revolução Estado-unidense — são parte do (ou *partem do*) povo mas deste “distanciando-se” ou “difer(enc)i(a)ndo-se” para o reconfigurar na forja, *republicana*, das primeiras nações modernas (isto é, dos primeiros estados-nação propriamente ditos); na medida, pois, por utilizar uma expressão querida a Gil Hernández, em que “*notam e são notados*”.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Para o estudo de um caso de ativa implicação e colaboração no projeto hegemónico e dominante de construção nacional espanhola por parte dalgumas das elites espanholas na Galiza e da Galiza autóctones a que Castelao se refere *vide* Veiga (2003).

<sup>36</sup> A conceitualização de “notabilidade” e “notável” fornecida por António Gil, embora prolongando a retomada por Aracil, tenderá a ser mais internamente complexa, por apresentar mais e diferentes níveis de articulação dos empregues por Aracil entre os seguintes elementos: “notáveis” (coletividade), “povo” (uno mas não unificado senão *indefinido*: os *seus* notáveis é que o dotarão de definição) e “nações” (duas, no caso de Espanha contra a Galiza). Mais internamente complexa ainda que, aliás, menos explicitamente determinada (se se quer, então, mais “ambiguamente” formulada) em termos definitórios, como o indicarei mais adiante. A definição de Aracil tem sido mais sintética, contando com menos elementos explícitos, menor grau de ambiguidade e maior circunscrição histórica:

É certo que de meados do século XVIII a meados do século XIX, sem exageros e em geral na Europa — incluindo a América e o que quisermos —, a gente educada, os que eu

#### 1.4. (Im)pertinências, hoje?: “Nós”, à intempérie

Uma última questão, só. Indiquei já o caráter de algum modo *a-cronológico* que pode ter esta lâmina 39: em certo modo *fora de um específico período histórico* mas *constitutiva (a problemática que põe em movimento) da História mesma dos galegos (e da Galiza?)*. Umas oito décadas nos separam da publicação do álbum. Nove, da composição e primeiras exposições. Qual, pois, agora, aceitando que a problemática persiste (e se tem, claro, modificado em não poucos nem pouco importantes aspetos, como veremos) a condição desse “nós” hoje, a condição de “nós”, galegos do século XXI e da idade aproximada da geração que a lâmina 39 a um tempo subtrai e convoca? “Nós”, enfim, que habitamos o tempo da transformação — para bem ou para mal e frequentemente baixo a forma da *desaparição* — de muitas das características próprias à cultura dita “tradicional galega”<sup>37</sup> e que não são senão o conjunto heteróclito cuja mais elaborada identificação e classificação tinha realizado precisamente a geração de Castelao? Neste sentido, Xurxo Borrazás apontava há pouco:

Nunha sociedade de consumo que ofrece “simulacros” de satisfacción a cada paso, a dignidade e a comedia afogan no simulacro. A cultura tradicional pérdese. Pérdese unha xeración. Se penso en min mesmo e nos meus pais, eles viñan dun mundo semellante ao de cen anos atrás, ou cincocentos, dunha

---

denomino *notáveis*, por ser a maneira mais correcta, mais autêntica de os denominar — são as respectivas nações — definem-se principalmente pela sua educação. Pelo menos nos homens, na secção masculina, a peça essencial da sua educação é o bacharelato e, além disto, ter estudado latim — este é o retrato do notável europeu normal. As nações são os notáveis, os outros são o povo. Existem então duas noções de soberania, respectivamente (a noção e os rótulos são autênticos): *soberania nacional* e *soberania popular* [...]. A primeira corresponde-se com o sufrágio restringido, o sufrágio censatário, o sufrágio dos que são *alguém* (são quem vota). A segunda é a noção de soberania popular, corresponde com o sufrágio universal [...] Tudo isto está em relação com muitas coisas, evidentemente. Por um lado, a desqualificação política era uma desqualificação grave: a maioria da população dos países europeus, em geral, não era cidadã, cidadãos eram apenas os educados. Insisto mais uma vez: a justificação mais típica dos cidadãos era a educação (Aracil 2004:81-82).

<sup>37</sup> Para um estudo da conformação antropológica das características etnográficas da “cultura tradicional galega”, as suas manifestações em diversas esferas da vida social assim como as problemáticas que levantam e/ou mascaram *vide* Gondar Portasany (1993). Para uma aproximação mais interdisciplinar a essas características e com maior ênfase naquilo que têm de indicadores identitários *vide* Lamas (2004).

sociedade rural. Trasládáronse á vila e viron desaparecer un tipo de festas, de oficios, de relacións humanas, de crenzas, de paisaxes, un ritmo de vida... Naceron xusto a tempo de ver como todo morría. Para min toda esa experiencia, no mellor dos casos, son lembranzas, ou nin iso. Na miña infancia xa todo eran ruínas e televisión.

Eles son os escravos do algodón arrincados de África e transportados a Virxinia encadeados nas adegas dos barcos. Nós xa nacemos na plantación e sufrimos a mesma escravitude, pero nós non lembramos. A escravitude é a nosa condición. Nin sequera somos desterrados, só ferramentas, mercadoría, peso morto a facer turismo durante décadas. (Borrazás 2007: 39)

Poderia ter havido nalguma altura uma reinscrição da problemática da lâmina 39 na História sob forma de desapareição ou anacronismo? Certamente, nos seus termos eidéticos, no seu perguntar polo ser, não *ainda*. A parafernália das práticas culturais que Borrazás diz “tradicionais”<sup>38</sup> agoniza, sim. Em boa medida devido a essa modernização social e económica que tem modificado as condições de vida (ou no seu reverso baixo condições capitalistas: as condições de miséria) a que eu me referia acima e em que se vem obrigadas a subsistir diferentes gerações da população galega às quais Borrazás (em hiperbólica, ofensiva embora precisamente por isso efetiva metáfora) inscreve por igual (mas sob tão diferentes determinações de conhecimento

---

<sup>38</sup> Correspondem-se genericamente com o terceiro conceito de “cultura” que Alba Rico (2007) considera segundo referi acima. Sendo as outras três interpretações: 1ª “por oposición a Naturaleza, como el conjunto de prácticas, técnicas y operaciones mediante las que el hombre toma distancia — y conciencia — respecto del ámbito natural, al que permanece sin embargo sujeto en la misma medida en que se opone a él [...]. Como diferencia antropológica elemental, la cultura implica la insuperabilidad del tiempo y del espacio, la división de la vida social en órdenes de existencia independientes (economía, política, religión) y en la discriminación de los propios productos (cosas de comer, cosas de usar, cosas de mirar)”; 2ª “La ‘cultura’ puede ser también concebida como uno de los órdenes *concretos* de la diferencia antropológica, aquél que reúne en un lugar social separado (para la producción y para el disfrute) un conjunto de obras (artísticas, arquitectónicas, musicales, literarias), orientadas a establecer simultaneamente *un tiempo más largo* que la vida de un hombre y un espacio compartido por todos los hombres”; e 4ª “‘cultura’ como opuesto a ‘ignorancia’; es decir, como las condiciones materiales y mentales de un acceso vertical descendente a la propia tradición (memoria), un acceso horizontal a la existencia de los otros (imaginación) y un acceso vertical ascendente a la comunidad invisible de los hombre y de las cosas (pensamiento)” (Alba Rico 2007). Contudo, não deve perder-se de vista o modo em que os quatro conceitos de “cultura” sobrevivem e convivem (o que é, como vemos, central para a questão posta pela lâmina 39) baixo condições capitalistas de produção. Sobrevivência e convivência não isenta de violentas lutas e conflitos pela definição e (re)apropriação dos riscos definidores do que deva constituir os elementos de cada um desses quatro conjuntos. Assim: há já uma cultura *hispanófono* que a si própria se puder apresentar como “tradicional” da Galiza? E se a resposta for afirmativa, em que termos? Qual a sua *história* e como dar conta dela? Pode, numa situação como a da Galiza, assentar em duas línguas cujos usos estão hierarquicamente organizados uma mesma “cultura tradicional” ou, o que não é o mesmo, *nacional*? Se não for assim, estaríamos a fazer da condição linguística a privilegiada dentre aquelas suscetíveis

e consciência) e abusivamente no território analógico da “escravidão”. A parafernália de práticas associadas à “cultura tradicional” agoniza, pois. Mas a inscrição identitária que a língua veicula e problematiza mantém-se.<sup>39</sup> Resiste. Sob forma de *ruína*, acaso? Em qualquer hipótese, e em última instância, há sempre uma aposta ética já que:

Deixar constancia da desaparición é imprescindíbel. Non recuperar as tradicións en bloque, a ansia por que nada se perda, é tamén unha paranoia, pero si evidenciar os mecanismos e os procesos que levan a esa desaparición, e ver se desaparece o que queremos que desapareza ou o que non queremos.

Xa non é que desapareza a realidade física. Se fose así, o proceso estaría case rematado e por fin poderíamos descansar en paz. A desaparición da realidade é só o comezo. Hoxe a desaparación do irreal é tamén palpábel: confúndese a memoria coa imaxinación, desaparece a capacidade de ver o non-presente a condicionar o presente (incluída a historia), a capacidade de concederlle ao non-presente o rango de existente e relevante (Borrazás 2007: 40).

Enfim, que mundo diferente entra conosco na lâmina quando nela “nós”, galegos do terceiro milénio, somos convocados? Que território “nos” configura? A minha hipótese é que um não tão afastado do conjunto de responsabilidades com que Castelao queria confrontar às elites da Galiza do seu tempo. Porque se o velhote tem congelado na imagem o seu aceno de dúvida (começava já a erosionar-se a condição dos anciãos como repositório de sabedoria nas culturas tradicionais), acaso não se tornava responsabilidade do terceiro termo ausente mas convocado responder à pergunta da criança (a simbolização óbvia do porvir)? Porém, então (em relação à substância por ela perseguida) como hoje (em relação ao evanescer-se de um mundo) “[o]s vellos están na primeira fase, a das desapaciós físicas; os novos na segunda, a macabra; nós no medio, á intemperie” (Borrazás 2007:40). Ou seja: o velhote duvida. O menino inquire. “Nós”, estamos *entre a dúvida e a pergunta* — o que

---

de integrar a definição do “tradicional” e do “nacional” (categorias sempre em reelaboração, continuamente intersetadas e em gradação conceitual de menor a maior abstração de uma à outra).



claramente não é o mesmo que *estar na resposta* mas pode ser o território privilegiado e único desde o qual perceber os outros dous modos de estar. Acontece que a seguir veio a guerra (forma não figurada de confrontação e combate de que a política é continuação —e deslocada, pois— por outros meios) e dissipou em 1936 a possibilidade mesma de dar curso aos termos articulados pola questão central do álbum. Depois, a verdadeira *transição* que a ditadura supõe em Espanha, a preparação para isto de agora, complicou o panorama e sentou as bases que irão fazer possível a infiltração, invasão, apropriação e manipulação distorcedora que as instituições do Reino de Espanha vêm fazendo na sua persistência não em dar uma resposta à pergunta mas em dinamitar as determinações que a fazem ainda pertinente.

O fascinante para o analista, contudo, é esta (im)pertinência<sup>40</sup> sua rigorosamente nos exatos termos em que a conformou o artefato discursivo e pitórico da lâmina 39 do álbum “*Nós*” e não em quaisquer outros. Deve, portanto, defrontar-se à *geografia conceitual* o desenvolvimento de cuja cartografia a própria lâmina, como vimos, nos exige.

## 2. Excesso de Estado e defeito de Nação na Galiza espanhola

Em que termos, então, (“nos”) questiona *hoje* a lâmina 39? Proponho encetar o percurso da resposta a esta pergunta com a análise da *logofagia* específica aos galegos que a legenda impõe em aparência sobre o velhote mas em realidade sobre duas multiplicidades subjetivas (o “nós”, que observamos, e o par “nós-outros”/“nós-

---

<sup>39</sup> E assim o fará enquanto persistirem práticas galegófonas e galegógrafas cuja especificidade haverá que definir. Quer dizer: por prolongar a pergunta da lâmina 39, até que ponto serão galegas só e exclusivamente na medida em que pudessem ser percebíveis como lusófonas e lusógrafas.

<sup>40</sup> Na medida, claro, em que tal pergunta é altamente desassosseicante. E é-o de forma diferente para cada uma das entidades pola lâmina invocadas: “os da banda d’alá”, “os de Madri”, “«*Nós*»”.

*mesmos*”<sup>41</sup> aludido no título do álbum) e articulá-la como *interprenetração* das condições de pensabilidade e possibilidade em que a “galeguidade” é determinada nos devires da época global e como paradigma *des(co)locado* desta.

## 2.1. Época global?: “topologia do capital” e “espaços bárbaros”

Darei, antes de tudo, um pequenino rodeio terminológico e conceitual, pois convém esclarecer a que se chama, no enunciado anterior, “época global”. Santiago López Petit define-a, sucintamente, assim: “la «época global» es aquella época en la que *el capitalismo coincide con la realidad*” (López Petit 2007: 58). Porém, para apreender as implicações de uma afirmação tão sugestiva como enigmática devem estabelecer-se, primeiramente, as dimensões do seu quadro de referência. Dimensões que, neste caso, passam por uma delimitação das condições de pensabilidade da polémica modernidade/pós-modernidade, da sua relação com a estruturação da globalização e da vigência dos seus parâmetros *vis-à-vis* a realidade que a generava e de que, à vez, pretendia dar conta. Assim, e trás afirmar que

[l]a época global no debe confundirse con la existencia de una economía globalizada. Ciertamente es verdad que hoy «por primera vez en la historia del hombre, cualquier cosa puede ser producida en cualquier parte y vendida en todas partes» [...]. Pero eso no es lo esencial. La globalidad reside en que hoy un *único* acontecimiento unifica el mundo porque conecta todo lo que en él pasa. Es decir, en principio todos los acontecimientos son reconducidos a un solo acontecimiento. Este acontecimiento único es el *desbocamiento del capital*. La globalización neoliberal, sinónimo de la época global, no es más que la repetición — la repetición compleja por ser fundadora y desfundadora simultáneamente — de un solo y único acontecimiento: el desbocamiento del capital. Éste es la efectución de la copertenencia entre capital y poder (López Petit, 2007: 58-59),

---

<sup>41</sup> Pólos, ambos, que se exigem mutuamente numa dicotomia e oposição *falsamente binária*. Falsamente binária já que não é um o *imediato reverso* do outro, ainda que esse um requeira (de elementos) do outro para se *heterodeterminar*. De facto, é só nestes termos que é possível falar, embora a impropriedade do vocábulo, de *autodeterminação*: pelo menos desde Spinoza sabemos, como insistentemente aponta Gabriel Albiac na sua anotação da *Ética* (Spinoza 1677.2007), que nenhuma coisa — e é neste sentido determinativo que o homem é coisa entre as coisas — que nenhuma coisa, pois, a não ser Deus [*sive Natura*] mesmo, pode ser descrita e explicada em termos de *causa sui*, e que tudo é efeito de uma múltipla determinação causal.

López Petit fixará o núcleo duro da sua conceitualização do que seja a “época global” *além da crítica pós-moderna da modernidade* nos seguintes termos:

La concepción clásica de la modernidad sostiene que la modernización consiste en un proceso endógeno [...], obra de la razón misma. Asimismo, construye una imagen racionalista del mundo, lo cual implica la dualidad sujeto/objeto, y por tanto una distancia (D) del hombre respecto al mundo. El discurso postmoderno, en cambio, suprime esta distancia (D) al situar al hombre enteramente en el interior de un mundo cultural hecho de signos y lenguajes ahistóricos. En la época global, la distancia D oscilaría entre cero e infinito. Hay ausencia de mundo y, a la vez, sobreabundancia de él. Todo es dispersión y, simultáneamente, existe una unidad perfecta ya que todo proceso es, ahora sí, verdaderamente endógeno. La compleja (y nueva) interrelación entre lo local y lo global deriva de ello (López Petit 2007: 59).

E procederá, assim mesmo, a estabelecer uma datação desta:

La época global viene construyéndose en el transcurso de estos treinta años posteriores a la crisis de legitimación de los sesenta. La globalidad como propiedad del mundo se muestra evidentemente ya desde un principio en una fenomenología conocida: libre circulación de capitales, crisis financieras mundiales, deslocalización de las empresas, estado de guerra permanente... Hay, sin embargo, un acontecimiento que es el verdadero revelador de la globalidad: el atentado del 11 de septiembre del 2001 [...]. Este acontecimiento, el único que realmente está a la altura del acontecimiento «desbocamiento del capital», nos anuncia la entrada en la época global. El acontecimiento 11-S pone fin también al debate entre modernidad y postmodernidad. Por un lado, la política moderna entra en crisis, por otro lado, el mundo de los simulacros se viene abajo por un exceso de realidad (López Petit 2007: 60).

Podíamos discutir se realmente ambas instâncias (desbocamento do capital e atentado do 11-S) são realmente “acontecimentos” e não, mais modestamente, uma revolução (o mecanismo interno que exige e regula a expansão do capital)<sup>42</sup> e uma

---

<sup>42</sup> Raúl Fernández Vitores sintetiza nestes termos a teorização exposta por Karl Marx no Capítulo VI (inédito) do Livro I de *O Capital* para traçar o percurso teórico que desenha tanto os mecanismos de exploração próprios ao capital como os desenvolvimentos que o levam a culminar nesse estágio de “subsuncão real da força de trabalho no capital”, ou capitalismo desenvolvido, ou capital propriamente dito ou, nos termos de López Petit, “época global”:

Marx habló de una subsunción formal (*formelle Subsumtion*) del trabajo en el capital, caracterizándola como una etapa histórica transitoria entre el modo de explotación feudal y el modo de explotación *específicamente* capitalista, al que llamó subsunción real (*reelle Subsumtion*) del trabajo en el capital. El período de subsunción formal gravita necesariamente en torno a la producción de plusvalor absoluto y llega hasta la Revolución Industrial, cuyo paradigma es la máquina de vapor de James Watt.

En el período de la subsunción real, la producción de plusvalor es fundamentalmente producción de plusvalor relativo, el capital se basa en la reducción sistemática del tiempo en que la fuerza de trabajo reproduce su valor, esto es, en la disminución del valor mismo de la

selvagem inscrustação ideológica de carácter anacrónico, respetivamente, que constituem o que Alain Badiou (2003: 66-73) tem denominado “la synthèse disjonctive de deux nihilismes”. Contudo, a ruptura introduzida por ambos momentos leva López Petit a concluir, acaso de um modo um tanto *excessivo*, que

[l]a época global, al colocarnos frente al hecho de que «sólo hay un mundo solo» [...], acentúa más si cabe nuestra impotencia. La imposibilidad de hacer intervenir *otro* mundo hace muy difícil la crítica de este mundo. Con ello no queremos decir, en absoluto, que el pensamiento crítico tenga que ofrecer obligatoriamente «alternativas». Lo que decimos es que la época global hace imposible la política moderna (López Petit 2007: 60).

Neste sentido há que entender os seus aproveitamento e distanciamento do conjunto heteróclito de discursos críticos que executam uma operação intelectual de

---

fuerza da trabajo [...] para que el valor de la fuerza de trabajo caiga es necesario producir *máquinas* que aumenten la fuerza productiva del trabajo en unos sectores muy concretos, lo cual sólo es pensable en el ámbito de una cierta cooperación intersectorial en el cual ha de estar comprometido un nuevo tipo de saber. *En la subsunción real el objeto del saber ya no es el hombre sino la máquina*. Producir plusvalor relativo es inventar para poder fabricar, fabricar para poder emplear maquinaria que desvalorice a la fuerza de trabajo.

Mas el empleo de la maquinaria, al hacer posible la producción de un mismo volumen de mercancías con una cantidad de trabajo menor, convierte en superflua a una fuerza de trabajo que antes de la Revolución Industrial era absolutamente imprescindible para la producción de plusvalor, es decir, para el capital. En los países capitalistas desarrollados la avidez capitalista corre pareja con el desarrollo de la técnica y con la progresiva pérdida de protagonismo del cuerpo del trabajo en el conjunto del sistema productivo. Es el momento de la marginación brutal, el momento del interminable ocaso del valor de la fuerza de trabajo.

Comprobamos así que *el modo de producción específicamente capitalista es en sí revolucionario*, o que *la revolución no es su negación sino su cumplimiento estricto*. El comunismo no es *sensu stricto* revolucionario, es la negación *genérica* del capital: la forma, *el ordine* que niega el sobretrabajo” (Fernández Vitores 1994: 121-125).

Pois, com efeito:

Marx nos ensinou que dentro del modo de explotación capitalista — sea en su versión liberal, sea en su versión socialista —, es decir, dentro de ese modo de producción que produce plusvalor, la explotación del trabajador puede ser pensada de dos formas distintas, a saber: como producción de plusvalor “absoluto” y como producción de plusvalor “relativo”. Se produce plusvalor absoluto cuando se alarga la jornada del trabajador más allá del tiempo de trabajo necesario. Se produce plusvalor relativo cuando sin alterar la jornada laboral se reduce en cambio el tiempo de trabajo necesario, es decir, cuando se devalúa al trabajador mismo.

Devaluar al trabajador es hacer caer el valor de las mercancías que consume, y hacer caer el valor de las mercancías que consume el trabajador es aumentar la fuerza productiva del trabajo que las produce, de modo que con el mismo trabajo se produzcan más o con menos las mismas. Ahora bien, para aumentar la fuerza productiva del trabajo es preciso llevar a cabo una auténtica *revolución técnico-social*. Sólo en este sentido decimos que *la revolución es una consecuencia del modo de explotación capitalista, cuya negación genérica es el comunismo*. Dicho de otra forma: para ser comunista no basta con ser revolucionario y luchar por un cambio de cara de la sociedad, ni siquiera basta con luchar por la transformación genérica del modo de producción social, para ser comunista es preciso luchar

“[d]enuncia de la postmodernidad en tanto que lógica cultural del capitalismo tardío, y defensa de la utopía” (López Petit 2007: 56) mas aos que caracteriza do seguinte jeito:

Podríamos afirmar que en Negri, en Jameson y en todos aquellos que siguen una línea de pensamiento parecido, existe efectivamente lo que podríamos llamar una distorsión del relativismo postmoderno y la búsqueda de una vía de transformación social. Lo que ocurriría es que esta subversión del discurso postmoderno no va más allá, sino que implica un retorno a planteamientos modernos. El libro de Negri (y de M. Hardt) *El Imperio* sería el intento más acabado de construcción de un nuevo gran relato, en este caso centrado en el concepto de «multitud», en tanto que nuevo sujeto histórico. Reclamar la utopía, en sus distintas formas, por otra parte, significaría también girar en torno a conceptos modernos.

Pues bien, lo que afirmamos es que hemos entrado en una nueva época global en la que el debate modernidad/postmodernidad queda relegado. De manera más precisa, el debate queda arrinconado porque tanto el proyecto moderno como el discurso postmoderno son inservibles. Pensar la realidad en la época global es acercarse a la globalización y eso requiere una nueva caja de herramientas conceptuales (López Petit 2007:56).

Sem (pós-)modernidade? Sem utopia, portanto. A época global, naquilo que tem de abstração ou “ausência de mundo” (López Petit 2007: 59), viria, deste modo, a constituir uma *topologia do capital* (Fernández Vitores 2007: 62-67). *Topologia* na medida, precisamente, em que for *global*; quer dizer, na medida em que as relações constitutivas do modo de produção capitalista se universalizarem. Mas, para assim acontecer, o capital da época global (o capital, como se viu, *propriamente dito*), há de conquistar e colonizar todas as esferas *conceitualmente* alheias, exteriores, estrangeiras ao seu núcleo funcional (isto é, *desnecessárias, teoricamente*, para o seu funcionamento pleno). Aquilo que, num contexto especificamente cartográfico de análise da distribuição planetária de diferentes modos de produção na época global, Fernández Vitores chama de “espaços bárbaros” (Fernández Vitores 2007: 80-81) e cuja topografia não faria senão focar a época global naquilo que tem de “sobreabundância de mundo” (López Petit 2007: 59):

---

por el cambio del modo de producción social *sólo* en la medida en que ello suponga el fin de

Pretendemos ensayar una descripción «de superficie», una mera descripción que nos permita comprender cuáles son las relaciones que el capital mantiene con sus afueras; pues hemos dicho que el capital «cubre» todo el espacio planetario, pero al mismo tiempo hemos reconocido que no todo el espacio planetario es espacio *del* capital. Dicho de otra manera: nos proponemos abordar una función *topográfica*.

Etimológicamente, la topografía es el arte de representar un lugar (τόπος) mediante el dibujo (ἡ γραφή). «El topógrafo que quiere representar una parte de la superficie terrestre — dice Pierre Merlin en su libro *La topographie* — está obligado a tomar en consideración la imposibilidad de representar rigurosamente correcta una superficie no desarrollable (la tierra) en un plano (el mapa) [...] Este desajuste entre la realidad planetaria y su representación plana la ciencia topográfica lo llama «sistema de proyección». Pues bien, nosotros decimos que el capital cubre todo el planeta precisamente *porque* se lo representa mediante una proyección que lo cartografía en función de su interés. Es pues a través de una distorsión, la proyección, que sin embargo también refleja (a su modo) la verdadera realidad, como el capital se relaciona con las otras topologías. Esto es cierto; y tiene sus efectos [...] Pero no caeremos en el solipsismo de pensar que todo estudio historiográfico o etnológico es en esencia una proyección del capital (Fernández Vítors 2007: 81)

Com efeito, toda a topografia do capital achará espaços que, ao mesmo tempo, deve subsumir e cuja subsunção devém, no mínimo, problemática e, no limite, aniquiladora. Espaços (além e aquém da esfera dos modos de produção a cuja análise se cinge Fernández Vítors) que são *interiores* ao mundo da época global mas *exteriores* à sua lógica de constituição e produção. Espaços propriamente acaso não tanto *bárbaros* quanto *sinistros*, pois familiarmente deslocados:

Si [...] el modo de existencia de las relaciones de producción se encuentra imbricado de relaciones de poder político, estatal, jurídico, represivo, disciplinario, etc., ello ocurre porque existen en una formación social en la que no todo son relaciones de producción. Existen relaciones distintas — relaciones físicas, sexuales, familiares, religiosas, científicas, lingüísticas, etc. — que se hacen «visibles» como tales mediante conceptos autónomos, enteramente ajenos a los que hacen visibles las relaciones de producción, y si a su vez están imbricadas por ejercicios determinados de poder político, por algún género de autoridad o disciplina, es por su coexistencia fáctica en una formación social dada. Si las relaciones de producción capitalista necesitan en concreto de un aparato de Estado es porque la sociedad capitalista no se agota en la producción de plusvalor, sino que necesita ensamblar — quizás incluso «dominar» — multitud de realidades que nada tienen que ver con ello (Fernández Liria 1992: 75-76).

Ou, por outras palavras:

---

la explotación (Fernández Vítors 1994: 119-120).

La estructuración de los lugares de la producción se superpone siempre sobre otros despliegues estructurales autónomos — físicos, religiosos, tribales, nacionales, edípicos... — que ven así restringido o liberado el espacio estructural en el que desplegar su autonomía [...] sorprende que se olvide que el hombre no sólo vive en la historia sino también en la sociedad, y que seguirá empeñado con tozudez en aferrarse a los márgenes ahistóricos de ésta con tal de seguir cumpliendo con el mandato edípico de reconocerse a sí mismo (Fernández Liria 1992: 102-103).

Por isso dizia eu acima que a conclusão de López Petit era *um tanto excessiva*: na medida exata em que a teorização aponta a uma *tendência* e não necessariamente a uma *realização*. Na medida, assim mesmo, em que tal gigante empresa de submissão de todas as ordens da vida à do funcionamento do capital encontrará fortes resistências e se configurará na tensão *simultânea* (e, talvez, propriamente *trágica*, no sentido clássico de irresolúvel) da promessa da sua realização e da inelutabilidade da sua (antropocida, sim, mas porque planetocida) derrota. Como diz Santiago Alba Rico, “[s]i el capitalismo es compatible con alguna forma de civilización, esa civilización está loca, demente, podrida. Dejaremos que hagan saltar en pedazos nuestro mundo con la misma terrible ligereza con que el niño salta sin alas desde la ventana, convencido de que en las malas películas nadie se estrella contra el suelo” (Alba Rico 2006: 15). E é que

[...] nuestro espacio público no es un mundo: es un mercado [que] funciona desde hace al menos dos siglos como un sistema, no de intercambio, sino de destrucción generalizada [...] y [...] esta condena mortal que lleva en su seno, contra los hombres y contras las cosas, no ha hecho sino acelerar y ampliar su proceso en las últimas décadas mediante esa levadura que llamamos globalización y que exige, como en el siglo XIX, imponer la «ley natural de la oferta y la demanda» con ejércitos y cañones. Desde el punto de vista económico este orden es una matanza: de hombres, de árboles, de animales y objetos. Desde el punto de vista cultural, este orden es un nihilismo. Recordando reflexiones que he hecho en otro lugar, lo que caracteriza a la sociedad capitalista *como sociedad* es que no distingue entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar; es decir, entre objetos de consumo, objetos fungibles y maravillas (Alba Rico 2003: 7).<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Vide, assim mesmo, para um estudo mais detalhado das regras do mercado, quer dizer, dos elementos constituintes e estruturantes do capital, Alba Rico (1995 e 2001).

Resulta assim que esse “sistema de destruição generalizada” não produz *objetos*. Produz, apenas, *interiormemente*, e de modo privilegiado, primeiro mais-valor,<sup>44</sup> depois mercadorias. E, *exteriormente*, na sua apropriação e utilização de cousas (e sujeitos) constituídos por outras estruturas (autónomas entre si e por relação com ele), tende, cada vez mais, a produzir *ruínas*<sup>45</sup> (e *resíduos*)<sup>46</sup>. É só neste sentido que cabe considerar, como aponta Fernández Vitores (2007: 71-73), os

---

<sup>44</sup> “El aumento de la fuerza productiva del trabajo es la clave de bóveda de la producción de plusvalor relativo, que es el que resulta de la caída del valor de la fuerza de trabajo toda vez que el trabajo realizado por esta no se altera, es decir, plusvalor resultante de la devaluación de las mercancías consumidas por el trabajador que sigue trabajando lo mismo; esta devaluación, efectivamente, solo es factible produciendo más mercancías con igual trabajo o con menos las mismas, reduciendo en todo caso la cantidad de trabajo por unidad de mercancía, lo cual a su vez solo es factible mediante el incremento de la «fuerza productiva (¡ah, sobrehumana potencia de las máquinas!) del trabajo»... del trabajo empleado en la producción de las mercancías destinadas al consumo laboral” (Fernández Vitores 2007: 68).

<sup>45</sup> Mas numa ruína, na perturbação ou desassossego que nos induz, “recuperamos la triste objetividad de los objetos, ahora visiblemente detenidos en una quietud de piedras, expulsados de la sociedad en la que se habían escondido. La muñeca, el cuaderno, el zapato entre los desperdicios no son la melancólica metonimia de la fragilidad humana: son el escándalo de la supervivencia [...] recuperamos, en fin, a los hombres, desterrados de la ciudad post-moderna. La ruina es el último, el único lugar *habitado*, donde la pobreza o la rebeldía conservan la cultura más antigua. Frente a la ciudad occidental abandonada a sus anillos, la ruina hierve de cuerpos. Frente a los rápidos corredores del Molusco hueco, la ciudad tercermundista — o el barrio periférico —, en el que la diferencia entre las casas semiderruidas y las casas a medio construir se borra por completo, espesa sus contactos. El Cairo, por ejemplo, es una vieja civilización abandonada, encontrada en el camino y *okupada* por quince millones de personas. La ruina ya no es *romántica*; es el último refugio de la antropología” (Alba Rico 2004).

<sup>46</sup> “Al inicio de las dos últimas décadas del siglo XX, sin embargo, cuando los efectos de la revolución informacional se dejan sentir realmente en el sector servicios, es la necrosis del obrero-social lo que empieza a alimentar el residuo. Ninguna otra figura laboral tomará el testigo de su poder. Asistimos entonces al desmantelamiento del *welfare* y la concomitante «guetización» del residuo. Se abre así el tercer milenio. Y es como si el capital ya no tuviese necesidad del hombre, lo cual es del todo absurdo, pues el capitalismo sigue siendo un modo de explotación, a pesar de que sus máquinas han logrado efectivamente suplantarse todas las capacidades de la mano de obra, incluida la cualificada; la apariencia tiene su origen en el brutal cambio que se produce en la gestión capitalista del residuo: se pasa de una seguridad social capaz de hacerse cargo del paro tecnológico o sin más del ocio, con un coste perfectamente rentable para el capital, a una suerte de eutanasia social que pretende eliminar el residuo a un precio todavía más bajo” (Fernández Vitores 2007: 71). *Vide*, a respeito do conceito de residuo, também Fernández Vitores (1997). Somente uma matização, aqui: não teve nunca o capital, como capital plenamente operativo, necessidade alguma do “homem” mais que no que aquele tinha de máquina ou apêndice (em maior ou menor medida mudo) da máquina: isto é, na sua condição exclusiva de força de trabalho. É precisamente por isso mesmo, em rigor, que se trata de um modo de exploração, como bem apontava acima Fernández Liria: precisa de força de trabalho, até certa altura conseguível mediante a constituição de sujeitos proletários e, para tal constituição, precisa de, vê-se *materialmente* forçado a, apropriar-se de (explorar, pois) sujeitos (pré-existentes, em não poucos casos) de diferente natureza: edípicos, linguísticos, genéricos, nacionais, raciais... Noutra altura, quando a revolução tecnológica da produção tenda a completar-se e a ser absoluta, ficará *não o sujeito proletário como residuo*, mas a *residualização de todas as outras subjetividades exploradas pelo capital para constituir a proletária*. O capital, assim, tende cada vez mais a produzir um *efeito residual* (ao que cham[áv]amos humanos) numa *paisagem em ruínas* (à que cham[áv]amos natureza).



campos de extermínio da Europa dos anos quarenta do século XX propriamente paradigmáticos da lógica interna do capital.

## **2.2. *Through the Looking-Glass: encravados pola/na representação de “nós”***

Para os nossos propósitos, agora, como, então, inscrever a problemática colocada pola lâmina 39 num mundo assim descrito? Que quer dizer que a identidade pola qual elipticamente se pergunta nela poderia ser tomada como paradigma *des(co)locado* da subjetividade própria a esta época global?

Para poder responder a esta questão necessitamos continuar com o pormenor da análise. E retomá-la no ponto exato em que a abandonáramos antes de iniciar o percurso deste rodeio teórico. Propunha, nessa altura, articular a análise da *logofagia* específica aos galegos que a legenda (“nos”) impõe como *interprenetração* das condições de pensabilidade e possibilidade da “galeguidade” que identificaria aqueles três sentidos do “nós” por título de álbum e lâmina convocados.

*Interprenetração*, em colisão e colusão dos dous termos, porque não apenas o efeito do olhar de quem mira sobre a lâmina mas sobretudo, como assinalei, o efeito desta sobre aquele impõe um específico horizonte de relação com o conjunto imbricado de texto e imagem. Horizonte percebível, claro, por qualquer um, mas dificilmente vivido como experiência para quem não participar da subjetividade a um tempo residual e excessiva própria tanto (embora em diferente medida) da defeituosa modernidade como da implosiva inscrição globalizadora em que a comunidade imaginária (mais do que imaginada) dos galegos (nos) vimos sendo diferidamente constuídos. Para tal espetador “alheio” à problemática esta não poderá ser, pois, mais do que uma narrativa da vivência doutrem, sim, mas, assim mesmo, uma reflexão da condição estruturante de toda e qualquer subjetividade na época global; embora,

nesta, à vez *dentro e fora do Império*.<sup>47</sup> Eis, correlativamente, a sua condição a um tempo genérica e particular.

*Interpenetração*, aliás, porque, do ponto de vista da focalização, aquele que contempla a gravura numa posição como a que vimos indicando (e os sucessivos e instáveis “Nós” demandam) fica *en-cravado (embedded)*<sup>48</sup> na sua arquitetura e incluído na narrativa como a focalizada *interpenetração* sem a qual a *interpretação* quer se torna radicalmente impossível, quer naufraga num *voyerismo* moribundo. Assistimos, assim, a esta cena entre velho e menino, dizia, como desde a janela ou a grande porta que dá acesso (e, claro, oferece uma ilusória saída) ao cenário em que a

---

<sup>47</sup> Matizando a tese central de Hardt e Negri (2000: 186-190) sobre a tendencial supressão da distinção entre interior e exterior no trânsito do moderno ao pós-moderno assim como a impossibilidade de um afora à nova forma de soberania em que o Império se constitui, considerava Fernández Vitores (2007: 93-94) que o Império seria só a face exterior do capitalismo definitivamente globalizado enquanto a sociedade de controlo (em termos deleuzeanos) seria a sua face interior. Continuando com a minha interpretação da dicotomia dentro/fora num sentido mais abstratamente conceitual (e, pois, genérico) do que o geo-económico-político a que se cinge Fernández Vitores, podemos afirmar que os galegos (e a Galiza?) participamos subjetivamente de mecanismos de constituição próprios às sociedades de controlo internas ao capitalismo globalizado, mas também somos objet(iv)o dos mecanismos de colonização e apropriação próprios aos modos em que o Império se projeta sobre aquilo que Fernández Vitores (2007: 80-82) denominara “espaços bárbaros”. É assim que, não raro, as redes capilares do controlo na sociedade realmente subsumida ao capital se configuram em pólos de conflito em que a tendência absolutamente subuntiva deste encontra aquelas resistências a que me referia anteriormente em forma de configurações subjetivas produzidas por estruturas constituintes diferentes (e, em casos, contrapostas) à do capital. O que, e não deveria ser necessário explicitá-lo, em modo algum significa que sejam “melhores” ou menos atrozes que a estrutura que conhecemos como capital, pois se é evidente que “[e]l capitalismo no lo explica todo[, también o é que não] es responsable de todas las muertes [...] No hay ningún Espíritu hegeliano, ni siquiera de signo invertido, que dé cuenta de todo y que opere en todas partes. Pero si podemos eliminar una fuente de destrucción, sin duda hoy por hoy más importante que la fuerza de los huracanes y que el furor asesino de los psicópatas, ¿por qué no hacerlo?” (Alba Rico 1995: 289).

<sup>48</sup> No sentido em que Mieke Bal utilizará este termo e os seus derivados em *Reading “Rembrandt”*. Assim, por exemplo, na sua interpretação (ou *leitura*, segundo o seu próprio programa teórico) da gravura “José e a esposa de Potifar” (1634) quando diz: “Starting from the spectator position suggested by the line of sight, I decide to follow these directions, and enter the image from the bottom right-hand corner, which emphasizes the diagonal line [...] Identifying with a text-internal character by looking with him, I am suggesting, in terms of narrative theory, that there is an embedding into the outside focalization of an internal focalizer” (Bal 1991: 121-122). Como é evidente, no caso que nos ocupa estamos perante uma situação invertida (em termos da direção e sentido do encravamento) pois é o foco ou focalizador exterior o que fica encravado numa focalização interna (em grande medida porque a identificação com qualquer dos personagens da lâmina 39 aparece descartada, primeiro, pelas características mesmas do público receptor privilegiado que aponte com anterioridade; e, segundo, porque é a legenda o eixo organizador da forma de encravamento).

questão é posta. Espiões à beira do Minho? Ou *do outro lado do espelho*?<sup>49</sup> Assistimos, não com passividade, porém. Em todo o caso, com uma possibilidade agente.

Há, como se intui pelo que venho escrevendo, um outro território em que fincar essa interpenetrabilidade interpretativa: aquele em que o conjunto de gravura (imagem) e sintaxe (discurso linguístico da legenda) é convocado sob a forma das suas *relações pragmáticas*.<sup>50</sup> Aquele, portanto, da sua conjuntura. Como, em tais condições, conjugar as regras interpretativas exigidas por um tão heterogêneo artefato artístico? Aludi já ao modo em que Mieke Bal opera, desde uma perspectiva narratológica, a possibilidade de *ler* um quadro a partir da sua análise de muito específicas produções rembrandtianas. Deste, para o particular que aqui me ocupa, só a resolução (manipulada por mim) da problemática focalizadora (Bal 1991: 158-161) me interessa, pois que através dela é possível dar conta da violenta e inquietante imersão literal do que contempla, do *espetador*, naquilo que é contemplado (uma sorte, outra vez, de velazquiano efeito Meninas). E digo que só isto me interessa porque o resto do seu quadro dedutivo pode fazer induzir uma subsunção de todo e qualquer modelo de interpretação (ou, melhor, agir interpretativo) na

---

<sup>49</sup> O que não é o mesmo que em relação especular, claro — como no famoso texto de Lewis Carroll não é a inversão (se a houver sequer) o movimento privilegiado, mas a deslocação ou estranhamento que faz possível defrontar as inquestionadas condições de uma situação determinada.

<sup>50</sup> “Un régimen de signos no sólo tiene dos componentes. De hecho, tiene cuatro, que constituyen el objeto de la Pragmática. La primera era la componente *generativa*, que muestra cómo la forma de expresión, en un estrato lingüístico, siempre recurre a varios regímenes combinados, es decir, cómo todo régimen de signos o toda semiótica es concretamente mixta [...] La segunda componente, *transformacional*, mostraba cómo un régimen abstracto puede traducirse en otro, transformarse en otro, y, sobre todo, crearse a partir de dos [...] La tercera componente es *diagramática*: consiste en tomar los regímenes de signos o las formas de expresión para extraer de ellos signos-partículas que ya no están formalizados sino que constituyen rasgos no formados, que pueden combinarse los unos con los otros. Este es el nivel de mayor abstracción [...] Finalmente, una última componente específicamente *maquinica* debe supuestamente mostrar cómo las máquinas abstractas se efectúan en agenciamientos concretos, que proporcionan precisamente una forma distinta a los rasgos de expresión, pero no sin proporcionar también una forma distinta a los rasgos de contenido” (Deleuze e Guattari 1980.1988: 147-148).

sobrecodificação das práticas de uma certa forma-leitura regida por uma achega narratológico-semiótica.<sup>51</sup>

Contudo, devo confessá-lo de vez. E acaso não seja isto senão a expressão dos irreconciliáveis termos a que os humanos somos reduzidos, condenados a *ver e falar (e escrever)*. A fazer mesmo do âmbito visual o coração da metáfora privilegiada com que referir o saber e o pensar (esferas por antonomásia com matriz e ancoragem na condição linguística).<sup>52</sup> E a ter que defrontar *teoricamente* (não digo de nenhuma outra forma...) as maravilhas do mundo *a partir da* sua veiculização verbal. Não disponho, eu, de paradigma melhor do que este circuito em que os elementos plásticos acabam por se tornar em conjuntos de palavras. Indico, apenas, que essas palavras, como efeito residual último de um proceso, não hão de, necessariamente, privilegiar o seu operar combinatório em forma de leitura crítica à margem dos elementos daquele outro regime de signos de que são descrição para produzir a final interpretação do artefato que nos ocupa. Sei, porém, que na proposta analítica de Bal não é, nem muito menos, este o suposto maioritário. Questiono, só, o operador lógico *leitura* como o conjunto de procederes com que ir além da oposição palavra-imagem. E intuo, aliás, spinozanamente, que certas determinações não-

---

<sup>51</sup> E tenderia a fazer tal coisa mais do que a formular, pelo contrário, um possível além da oposição palavra-imagem ao articular esta oposição, como o faz Bal, numa hierarquização da discursividade em que a semiótica textual opera como a regedora das expressões, os significados, os sentidos e, finalmente, a interpretação no seu conjunto.

<sup>52</sup> Mesmo na sobriedade matematizante (a “utopia” de uma “língua *sem para*”, sem finalidades) da ciência e o seu direto dizer [d]o ser para melhor desvelar (e esquecer) assim as imposições da imaginação através da língua. Como afirmava Fernández Liria:

Aquella famosa utopía tiene ya veintiséis siglos de existencia: es la historia de las matemáticas, es decir, la historia, precisamente, de la filosofía. Hace ya mucho que Sócrates «inventó» ese lenguaje *sin para*, el *lenguaje matemático* —que nada tiene que ver con ese lenguaje matemático particular de ecuaciones algebraicas en el que se suele pensar al hablar de «las matemáticas» [...] Huida de la caverna de la palabra subjetiva, a la que, sí, toda palabra científica se ve obligada a «regresar», pero no con la intención de acallar todo discurso, sino con el tozudo empeño de desujeción (desubjetivización) de la palabra. No se trata de acallar sino, al contrario, de *hacer decir* al discurso aquello que en él es invisible, invivible, inutilizable por la subjetividad: aquello que es inopinable (Fernández Liria 1992: 193-194).

linguísticas são definitivas na conformação discursiva<sup>53</sup> renunciando, em qualquer caso, a considerar que toda a atividade receptora-interpretativa haja de ser rendida como um sucedâneo dessa muito precisa combinatória de recursos que é a leitura de um texto ao jeito em que muitas vezes dizemos fazer a *leitura* de um quadro, a *leitura* de um filme...

Como defrontar, então, a materialidade de uma composição imaginário-textual como a por Castela criada? E como fazê-lo, aliás, desde a instável e triplamente ambígua posição subjetiva invocada pelo “nós” do título do álbum? Talvez, fazendo operar essa implicação daquele que assim contempla com ainda uma última interpenetração a que já vim aludindo: o que vê encravado na gravura, em que encravada a legenda. A relação entre o texto e o espetador que faz parte desse “nós” é de co-implicação necessária e retrai ou congela o sentido do elemento plástico subtraindo-o ao tempo mas inscrevendo-o na História. Com Michel Foucault sobre o Magritte de *Ceci n'est pas une pipe*:

#### PINTAR NO ES AFIRMAR

Separación entre signos lingüísticos y elementos plásticos: equivalencia de la semejanza y la afirmación. Estos dos principios constituirían la tensión de la pintura clásica, pues el segundo reintroducía el discurso (sólo hay afirmación allí donde se habla) en una pintura, de la que estaba cuidadosamente excluido el elemento lingüístico. De ahí el hecho de que la pintura clásica hablase — y hablase mucho — aunque estuviese constituida fuera del lenguaje; de ahí el hecho de que se diese, por debajo de ella misma,

---

<sup>53</sup> Anotando os parágrafos 88 e 89 do *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* (publicado pela primeira vez, postumamente, em 1677) de Baruch Spinoza, Gabriel Albiac aponta ao coração mesmo da problemática que venho contornando quando escreve:

«Las palabras forman parte de la imaginación — escribiré [...] Baruch de Espinosa [...] — en el sentido de que concebimos numerosas ficciones según qué sea lo que las palabras compongan entre sí en la memoria gracias a determinada disposición del cuerpo; cierto es, pues, que las palabras, como la imaginación, pueden ser la causa de errores graves y múltiples, a menos que vigorosamente nos pongamos en guardia contra ellas... Las palabras son signo de las cosas tal como aparecen a la imaginación y no al entendimiento» [...] Comprender, pues, las palabras es así — sólo puede ser — trazar su génesis, su «genealogía» — y no es aquí la referencia nietzscheana ni anacrónica ni arbitraria —, restablecer el imperio de lo imaginario que en ellas se expresa ocultándose, buscar en su vacío la plenitud sabia de la memoria colectiva de que son signo, para mejor olvidarlas (Albiac 1987: 15-16).

una especie de lugar común en el que podía restaurar las relaciones entre la imagen y los signos.

Magritte anuda los signos verbales y los elementos plásticos, pero sin dedicarse a las cuestiones previas de una isotopía; esquivo el fondo de discurso afirmativo en el que descansaba tranquilamente la semejanza; y pone en juego puras similitudes y enunciados verbales no afirmativos en la inestabilidad de un volumen sin puntos de referencia y de un espacio sin plano. Operación cuyo formulario proporciona en cierta manera *Esto no es una pipa*.

[...] Dejar que el discurso caiga según su propia gravedad y adquiera la forma visible de las letras. Letras que, en la medida que están dibujadas, entran en una relación incierta, indefinida, embrollada con el propio dibujo, pero sin que ninguna superficie pueda servirles de lugar común (Foucault 1973.1989: 79-80).

Congelando-o no tempo, como a seta de Zenão de Eleia, mas inscrevendo-o na História. Embora a sequência não seja cinematográfica, podemos, contudo, alargando e abusando desta conformação teórica, fazê-la participar de algumas das características que Gilles Deleuze<sup>54</sup> confere à imagem-tempo ao lhe impor a narratividade da inscrição ou legenda nela encravada, e à imagem-movimento<sup>55</sup> ao impor sobre este efeito conjunto da inscrição de uma sintaxe linguística sobre os “opsignos” uma restrição focalizadora do que se escreveu ao pé da gravura.<sup>56</sup>

Quer dizer: no primeiro momento o tempo deixa de ser o número ou a medida de um potencial movimento. Isto é, deixa de ser uma representação indireta, sendo agora uma representação direta do tempo. Por isso mesmo é um falso movimento.

---

<sup>54</sup> Cf. Deleuze (1985.1987), em especial os capítulos “1. Más allá de la imagen movimiento” (11-41) e “2. Recapitulación de las imágenes y los signos” (43-66).

<sup>55</sup> Deleuze (1985.1987: 347-371) baseia a distinção entre imagem-movimento (própria do cinema clássico) e imagem-tempo (própria do cinema moderno) na sua diferente relação com a representação do tempo. Naquela a representação realizar-se-ia indiretamente (com o tempo sendo aquilo que coneta um movimento a outro), enquanto nesta somos diretamente confrontados com o próprio tempo a meio da inscrição de rupturas tanto na sequenciação quanto (sobretudo) na isolamento das imagens e do seu movimento, que, assim, se abrem a e exigem, inclusive, a referencialidade e possibilidade de *outros discursos*, “hasta tal extremo que ahora el problema del espectador es «¿qué es lo que hay para ver en la imagen?»” (y no ya «¿qué es lo que se va a ver en la imagen siguiente?»”) (Deleuze 1985.1987: 361).

<sup>56</sup> “Tal es la triple inversión que define un más allá del movimiento. Era preciso que la imagen se liberara de los nexos sensorio-motores, que dejara de ser imagen-acción para convertirse en una imagen óptica, sonora (y táctil) pura. Pero ésta no bastaba: era preciso que entrara en relación aun con otras fuerzas, para escapar ella misma al mundo de los tópicos. Era preciso que se abriera a revelaciones poderosas y directas, las de la imagen-tiempo, la imagen legible y la imagen pensante.

Não sabemos que lhe respondeu o velho. A imagem congela para nós, no tempo, o aceno em que a dúvida do velho se representa.

Mas não devem esta a dúvida primária. Acaso, e é este apontamento crucial, *nem sequer dúvida seja, ou tenha sido por muito tempo*. E, assim, no segundo momento, este falso movimento, que nos tinha encravado na lâmina, fazendo-nos espiões da sequência, nos retira bruscamente, congelando no tempo não a não resposta do velho, senão, com muitíssima precisão, *o não saber de “nós”, anonimizados e só recuperáveis pela partícula apassivante e impessoal* (“non se soupo”), *inscrevendo-nos na História*. No instante exato da passagem entre duas formas de soberanias e de articulações de subjetividades de sentido global.

No primeiro momento éramos o “nós-mesmos” (ou, dalguma maneira, o “nós-sós” em que devem o “nós-outros” que somos/éramos, da perspectiva daquele outrem que exercia a nossa exploração) que todos os nacionalismos modernos imaginam.<sup>57</sup> No segundo, somos um “nós” absolutamente disseminado, uma subjetividade

---

De este modo, los opsignos y sonsignos remiten a «cronosignos», «lectosignos» y «noosignos» (Deleuze 1985.1987: 39).

<sup>57</sup> Se bem, no caso de um nacionalismo subalterno como o galego, prioritariamente em forma do desejo de comunidade nacionalmente *exclusivizante*, coerente e coesiva e subsidiariamente como invocador de uma específica ordem social e económica. Obsessiva necessidade de todos os movimentos nacionalistas europeus desde os anos trinta do século passado será sentar as bases de uma inscrição internacional que passe por uma consideração dos interesses do grupo primeiro na medida em que *nacionais* (e, se não inter-classistas, pelo menos tendendo a preterir a luta de classes como frente privilegiado de luta). A situação irlandesa tornar-se-á, com frequência, em paradigma exemplar e modelizante (*Sinn Féin*, nós sós), particularmente numa Galiza em que o galeguismo e o nacionalismo continuavam a forjar na mitologização do seu passado celta duma perspectiva atlantista (cf. Máiz 1997: 173-235 e 284-296; García Piqueras 1997 e McKevitt 2006), uma *relação de família* com a Irlanda. Assim, por exemplo, quase no fim do álbum “*Nós*” de Castelao, a lâmina 44 apresenta-nos uma figura morta, muribunda ou exausta (e é óbvio que não será inocente para a análise interpretativa qual desses estados escolhamos) sobre a que repousa um abutre. A legenda, reproduzindo a palavra de ordem (recebida já da geração de Regionalistas de Alfredo Branhas) difundida (com especial entusiasmo desde o levantamento irlandês de 1916 e a parte final da luta de libertação nacional que culminará em 1920-21) por muitos membros da geração de Castelao (que no boletim *Nós* publicará numerosos trabalhos sobre a história, cultura, literatura e geografia irlandesas, em relação ou não com a Galiza; traduções de que cabe destacar uma das primeiras feitas de um trecho do *Ulysses* de James Joyce; e cujo número 8 em 1921 será exclusivamente consagrado a Irlanda) diz: “Érguete, pelegrín, que o paxaro da morte / está enriba de ti. / «Como en Irlanda, érguete e anda»”. A referência bíblica às palavras com que Jesus Cristo realizara o milagre da ressuscitação de Lázaro e a representação do e invocação ao galego, neste caso, como um peregrino (o que podia mesmo instabilizar a sua condição como galego, claro) concitam uma importante e significativa produtividade analítica e interpretativa.

flutuante, e múltiplice, da matéria mesma do rio que atravessa a cena. A seta de Zenão tem sido volatilizada (não destruída) numa miríada de fragmentos como reflexos da nossa muito pós-moderna ignorância subjetivante. “*Non se soupo*”. Ninguém sabe. Então, “*Nós*” (Castelao e a sua geração, com as suas ambiguidades, a um tempo produtores e espetadores da lâmina)<sup>58</sup> como “*nós*” (espetadores, com as nossas, que acaso sejam essencialmente as mesmas que as deles), agora. *Defeituosos? Ou incompletos?* Em qualquer caso, em errância, em éxodo e *extraviados*.

Nesses dous momentos, o nosso estarmos encravados na lâmina é só estritamente articulável em termos de futuro. Mas este futuro devém, em rigor, vários. Não inúmeros. Dous, pelo menos, em necessária correlação com dous presentes: o futuro como positiva utopia teleológica dependente da definição — e delimitação, pois — progressiva daquele “*nós-mesmos*” nacional-estatalizante. O futuro como ruína atual de “*nós*”, sujeitos na época global de entre oitenta e noventa anos depois da cena que contemplamos e que, em virtude dos mecanismos próprios da indecidibilidade poiética, atualizamos sobre este artefato plástico *porque segue a encravar-nos no seu interior ao persistir a mesma situação de exploração em que o “nós-outros” assistia à pergunta pelo seu ser e, muito nomeadamente, ao implementar a ausência de uma resposta por parte do ainda incompleto (defeituoso?) “nós-mesmos”, cuja articulação logofágica permite experienciar a sequência como, por outros caminhos, paradigmática das impossíveis fixação e estabilidade do sujeito da época global.*

---

<sup>58</sup> Porque, lembremo-lo, a “*locução em off*” da legenda dirige o olhar ao tempo que esclarece a cena: diz-nos, *conta-nos*, o que nela acontece, devindo também deste jeito *parte da sua moldura*: de nenhum outro jeito seria possível sabê-lo. E diz-nos isso por escrito, por *manuscrito*: a caligrafia de Castelao remete diretamente para a voz *humana*, tanto mais humana que *impersonalizada* pelo “*se*”, devindo, desse jeito, comum, genérica mas também *geracional*.



É tempo, agora, de se deter um bocado na qualidade deste “espetador” especial requerido pela lâmina 39. Bem entendido que com isto me estou a referir àquele que mira a lâmina nas condições que vêm sendo descritas. Ou seja, o específico modo de olhar que é fundamentalmente exigido por aquela *como modo de inscrição da questão pola identidade galega*. Por outras palavras: podemos “nós”, galegos *de então como de agora*, ser *espetadores* desta lâmina e *galegos* ao mesmo tempo? Há um deslizamento de sentido a que a reconstrução etimológica do termo nos conduz e que captura o modo deste específico olhar: o *spectator*, *-oris* latino origem do substantivo romance é, por sua vez, derivado de *spectare* (“mirar, contemplar”); e de *specere* (primitivo arcaico de *spectare*) derivarão tanto *spēcūlum* (“espelho”) como *spectrum* (“simulacro, aparição, fantasma”). “Nós”, espetadores da lâmina 39, por virtude da série de interpenetrações indicada, devimos espectros a habitar duas dimensões (*entre dentro e fora da lâmina*). O espelho deixou de ser tal e deveio película que atravessamos. Não se produz uma identificação, como já disse, com os personagens de velhote e criança mas propriamente uma *abdução* (quer dizer, com o dicionário, um afastamento de um membro ou parte de um membro do plano de simetria ou eixo do corpo; ou, de outro jeito, uma sorte de *amputação*). Amputados a uma realidade que ainda habitamos, “nós”, do outro lado, adquirimos a nossa verdadeira dimensão espectral, somos (conceitualmente) *espetro* mas só na medida em que a lâmina nos exige determinados *já, antes de nos colocar frente a ela*, de algum modo, como galegos. E em que consistiria, pois, *ser galego* antes de ser abduzidos polo questionar da 39? A situação representada nas outras lâminas do álbum contribuem, sabemo-lo já, para formular uma resposta:<sup>59</sup> consiste na condição

---

<sup>59</sup> A sequenciação numérica introduzida em todas as lâminas, também nesta, pelo próprio Castela em forma da cifra correspondente à posição de cada lâmina na ordenação do álbum manuscrita perto do canto superior direito, justo sobre a gravura e também na moldura, no *parergon*, de jeito explícito

de penúria sócio-económica (em que se forja uma determinada identidade proletarizada e outras devêm exploradas) uma de cujas dimensões essenciais era, como apontámos, a *nacional*<sup>60</sup> — repitamos a formulação: explorados, sim; mas explorados assim mesmo *como, na medida em que galegos*. E que tipo de exploração seria esta? Já que de contextos que invocam o nacional ou, em geral, etnográfico, se trata, seria possível responder que estamos perante uma exploração *de tipo colonial*?

Tentarei, mais adiante, encetar uma resposta. Baste agora com apontar que, simetricamente à formulação dessa série de explorações podemos, com efeito, formular que a lâmina 39 questiona, sim, a todo o espetador. Mas aos galegos faz-lhes encarar a consistência do seu “nós”: pergunta-lhes, então, *como galegos* mediante o movimento envolvente que lhes confere uma certa qualidade espectral de modo que a sua única posição, *como tais*, em relação à lâmina seja *no movimento polo qual entram nela*, esse estar entre o que ela representa e o conjunto fantasmal que prolonga as linhas da sua arquitetura e geometria. Não reconhecer(-se em) tal movimento implica (e exige) não reconhecer(-se em) tal comum, instável, ambígua subjetividade que dá título ao álbum. É certo que

[...] these are haunting ideas. I don't really exist apart from the objects I see — what a strange thought. I am neither independent observer nor object in someone else's eyes. Whatever calls itself “I” must always move, as Martin Heidegger said, “in the *between*, between man and thing.” There is ultimately no such thing as an observer or an object, only a foggy ground between the two. It's as if I have abandoned the place in the sentence that was occupied by the words “the observer” and I've taken up residence in the verb “looks”, literally between the words “object” and “observer.” When I think of things Heidegger's way, what I have been calling the observer evaporates, and what really takes place is a “betweenness” (for lack of a better word): part of me is the object, and part of the object is me. There is no such thing as a pure self, or a pure object apart from that self. This sounds unlikely, and it goes against

---

convida a estabelecer uma relação entre elas *equivalente às que entre si contrai o discurso organizado nas páginas de um livro*.

<sup>60</sup> O que não implica, à partida, o reconhecimento de uma já existente nação galega. Indica, mais bem, a imperfeita ou incompleta adequação daquelas características que denominámos culturais (segundo a terceira das definições fornecidas por Alba Rico [2007] a que já me tenho referido) e linguísticas à cobertura estatal edificada pelo projeto nacional espanhol.

intuition; but it is only a consequence of an idea we recognize every day when we say a person or an image is “inside” us or that we are “lost” in a scene or a memory (Elkins 1996: 44).

E nesse nevoeiro procedemos então, “nós”, à caça aos espetros que povoam a casa assombrada de que a sacada faz parte agora. A caça, claro, a “nós” próprios. Em forma do questionar operado pela lâmina e em virtude do qual atravessamos o espelho. Um perguntar que é perguntar-“nos” pela possibilidade (e pensabilidade) mesma (da espectralidade) do nosso ser. Mas pode alguém dirigir-se, questionar, perguntar a um espetro?

La question mérite peut-être qu’on la retourne: peut-on *s’adresser en général* si quelque fantôme déjà ne revient pas? Si du moins il aime la justice, le «savant» de l’avenir, l’«intellectuel» de demain devrait l’apprendre, et de lui. Il devrait apprendre à vivre en apprenant non pas à faire la conversation avec le fantôme mais à s’entretenir avec lui, avec elle, à lui laisser ou à lui rendre la parole, fût-ce en soi, en l’autre, à l’autre en soi: ils sont toujours *là*, les spectres, même s’ils n’existent pas, même s’ils ne sont plus, même s’ils ne sont pas encore. Ils nous donnent à repenser le «là» dès qu’on ouvre la bouche [...] (Derrida 1993: 279).

E de que modo perguntar, caçar, capturar, senão através daquilo que Jacques Derrida (1993: 31-32) batizou como *hantologie*, um espetro que nos suplementa na medida exata em que somos “nós-outros” no processo suspenso (no *entre suspenso*) de devir “nós-mesmos”?<sup>61</sup> Sujeito des(co)locado, nele ressoa toda a bagagem de memória e história<sup>62</sup> em que se (con)formam e lutam todas as vertentes encerradas no “nós” que titula o álbum, em tentativa de diálogo, assim mesmo, porque:

---

<sup>61</sup> Para uma análise desse habitar o entre o “nós-outros” e o “nós-mesmos” mais virada para o acontecer antropológico-identitário do que para o político-identitário (embora, é claro, complementar e, de algum modo, *na base* deste último e da sua análise) cf. os capítulos “Nós-mesmos, nós-outros. Identidade galega e crise” (11-43); “‘Todo é *aseghún*’ ou de como discorren os galegos” (45-58) e “Pobres na escadaria. Nas beiras da Identidade” (77-115) de Gondar Portasany (1995).

<sup>62</sup> Urge, contudo, levar em conta que não são, memória e história, o mesmo; nem sequer duas formas de dizer a mesma coisa — trata-se, antes, de termos e operações que se excluem mutuamente: uma é território pessoal, subjetivo, precário e do qual se deve desconfiar altamente. Outra é território primeiro, e efeito discursivo depois, das lutas por se desprender das ligaduras do eu ao realizar as cartografias dos mecanismos que o constituem. Com todo o rigor do historiador assim o expressa Alain de Benoist:

Como lo han señalado certeramente Tzvetan Todorov y Henry Rousso, memoria e historia representan en realidad dos formas antagonistas de relacionarse con el pasado. Cuando esta relación con el pasado avanza por el camino de la memoria, nada le importa la verdad

[...] je m'y connais mieux que toi en spectres; le fantôme, ça me regarde, si tu veux sauver la vie et conjurer le mort-vivant, il ne faut pas procéder immédiatement, abstraitement, egologiquement, fantasmagoriquement, par le verbe, par l'acte de langage d'un *phantasmagoreuein*, il faut passer par l'épreuve laborieuse du détour, il faut traverser et *travailler* les structures *pratiques*, les médiations solides de l'effectivité réelle, «empirique», etc. Autrement, tu n'auras conjuré que la fantomalité du corps, non le corps même du fantôme, à savoir la réalité de l'État, de l'Empereur, de la Nation, de la Patrie, etc. Mais évidemment, le temps de ce détour, il faudra accepter de prendre en compte le corps autonome, relativement autonome, de la réalité fantomatique (Derrida 1993: 224-225).

Ao acejo deste suplemento amputado, relativamente autónomo e relativamente precário, reconhecemos (na cena de que somos espetadores e em que penetramos espetrais) uma certa familiaridade, sim, encarnada por todas essas estruturas, mas também des(co)locada. E des(co)locada, nomeadamente, como já vimos, pelo inocente inquirir da criança sobre o inquestionado da realidade: pressuposto, dizia, de todo o perguntar (filosófico e científico) maravilhado. De algum jeito, estamos, “nós”, em e temos devindo parte de uma sequência *sinistra*, pois “[l]e spectre [...] était là sans être là. Il n'était pas encore là. Il ne sera jamais là. Il n'y a pas de *Dasein* du spectre mais il n'y a pas de *Dasein* sans l'inquiétante étrangeté, sans l'étrange familiarité (*Umheimlichkeit*) de quelque spectre. Qu'est-ce qu'un spectre? Quelle est son histoire et quel est son temps?” (Derrida 1993: 165).

Exatamente, pois, qual é a História e o tempo deste espetro: “nós”, na lâmina

39?

---

histórica. Le basta con decir: “¡Acuérdate!”. La memoria empuja de tal modo a replegarse identitariamente en unos sufrimientos singulares que se juzgan incomparables por el solo hecho de identificarse con quienes han sido sus víctimas, mientras que el historiador tiene, por el contrario, que romper en toda la medida de lo posible con cualquier forma de subjetividad. La memoria se mantiene mediante conmemoraciones; la investigación histórica, mediante trabajos. La primera está al abrigo de dudas y revisiones. La segunda, en cambio, admite por principio la posibilidad de ser cuestionada, en la medida en que aspira a establecer hechos, aunque estén olvidados o resulten chocantes para la memoria, y a situarlos en su contexto con objeto de evitar el anacronismo. El enfoque histórico, para ser considerado como tal, tiene, con otras palabras, que emanciparse de la ideología y del juicio moral. Ahí donde la memoria exige adhesión, la historia requiere distanciación (Benoist 2005: 8-9).

### 2.3. Entre (modernos) enclaves e (pós-moderno) Império: uma (im)possível e logofágica topografia da época global

Venho operando, na minha análise, sobre um conjunto de inscrições e encravamentos, interpenetrações interpretativas, de raiz topológica. E identificando na lâmina uma série determinada de quer sucessivos quer simultâneos *enclaves* que dizem (d)os sujeitos (*nacionais?*) aos que chamamos *galegos*. E a seguir à sua denominação cada vez que de algum jeito os qualifico como sendo ou devindo *algo*, persistentemente (me) pergunto: *e a Galiza?* Afeta a condição suspensa de uma possível subjetividade galega (dos galegos) o que a Galiza seja? Como?

A pergunta é menos inocente (ou, talvez, com maior rigor, *tão inocente* como a que a criança da gravura formula e a lâmina projeta, representa, congela e dissemina) do que parece. Ensaïemos, então, uma resposta. Utilizemos como ponto de entrada a articulação da questão em *enclaves* que naquele artefato se faz. Série determinada, dizia, quer de sucessivos quer de simultâneos *enclaves*. É, portanto, a espacialidade a configuradora, não daquelas séries temporais que na análise identificava, mas das suas ordenações.

*Enclave*, assim, a categoria (topográfica, sim; *geográfica*, primeiro) com que começarmos. E *enclave* é, na língua portuguesa, palavra “estrangeira”, quer dizer, enclave léxico de procedência etimológica francesa definido, por exemplo, pelo *Novo dicionário compacto da língua portuguesa* de António de Moraes Silva como

substantivo masculino. Geografia. Galicismo (que melhor se diria em português *encrave*, *encaixe* ou *cunha*), que designa os territórios de um país que se encontram encaixados no território de país estranho, assim, por exemplo, *Cabinda*, em Angola. Por extensão, também se diz de certos terrenos, de pequena área, que estejam encravados em terrenos de natureza geológica diferente. Estado ou província autónoma totalmente envolvido por outro, como a república de São Marinho, na Itália (Moraes Silva 1981).

### 2.3.1. Enclave(s): *Through the Looking-Glass* (bis)

*Enclave*, então. E na Galiza *espanhola*. Quer dizer, nessa seção geográfica que *conserva* (isto é, modifica sob certas condições) o nome da romana *Gallaecia* trás da consumação da sua divisão territorial e administrativa no século XII.<sup>63</sup> A permanente marca, riscadura, raia do que podíamos designar como uma amputação não sobre um corpo, mas sobre três órgãos ou membros, não cessará de produzir efeitos subjetivantes a ambos os lados da fronteira. Fronteira que devirá ruga, ou dobra, *estria* em que a passagem do tempo fará coalhar um dos mais constitutivos vórtices identitários na Península Ibérica:

Pois bem. Aqui introduziria outro ponto de investigação com o qual assinalo um abismo, um abismo de ignorância, um abismo de “incuriosidade”: qual é o fenómeno sociológico mais interessante que há na Galiza? Poderemo-lo adivinhar entre todos? Nom digo o mais interessante do mundo, mas sim o mais interessante da Galiza, a meu ver:

A *RAIA*, A *RAIA*, A *RAIA*! (Primeiro prémio, segundo e terceiro do concurso, pois merece-os todos). A *RAIA* [...] Bem, e que cousa é “A *RAIA*”? Nom o vou descrever. No entanto recordarei, por exemplo, que as fronteiras têm a ver com o senso da realidade. Cousas fantásticas! As fronteiras som, na verdade, umha sorte de laboratório super-realista. Têm a ver com o senso da realidade, têm a ver com o que é, com o que nom é, com o que deve ser, com o que pode ser, com o que nom pode ser, com o que se vê, como o que nom se vê... (Aracil 1989: 11).

Questão fronteira, assim. Divisiva, pois. Arraiana. Conflitiva, já só pola sua condição, a um tempo, de limite e umbral. Mas, dadas as determinantes características de articulação identitária na Galiza (a sua incompletude particularmente crucial naquilo em que a subjetividade de modo privilegiado flui e se materializa: a língua), considerados, digo, tais fatores... limite e umbral de quê? Que divide, e que não, esta fronteira?<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Sobre as implicações nacionalitárias desta divisão *vide* Ramon L. Suevos, “Capítulo II. Reflexons sobre a génese e independência de Portugal” em Suevos (1987: 29-71).

<sup>64</sup> Chamada de e conhecida como “raia” polas populações que habitam a ambas as beiras dela, qualifica-se de “raia molhada” aquela parte da fronteira internacional que coincide com o traçado final do rio Minho (aquela, portanto, que se representa na lâmina 39 do álbum “*Nós*”) e de “raia seca” aquela que não segue o traçado (à vez barreira e união) de nenhum singular acidente geográfico.

[...] afinal *seria ridículo pensar que a RAIA separa Tui de Valença do Minho*. Pois que separa a RAIA? Nom nos equivoquemos. A RAIA separa a Espanha de Portugal. E também nom separa a Galiza de Portugal. Nom. Nom fagamos chistes. A RAIA separa Espanha de Portugal como o seu nome indica ou como as bandeiras indicam de umha maneira avondo clara. Entom, que quer isto dizer? Que quer dizer a RAIA? Que importância tivo na História Contemporânea a RAIA? Daria umha pista também: o facto de as fronteiras serem essencialmente filtros por definiçom, e portanto serem substancialmente discriminatórias (ou nom serem nada. Também pode ser que nom sejam nada, mas entom significa que nom som fronteiras, obviamente).

Destarte, surgem as questons: o que é que discriminou! O que é que filtrou a RAIA? O que é que deixou passar? O que é que nom deixou passar? A RAIA é um fabuloso discriminador. É permeável ou impermeável segundo de que e de quem e de como e quando se tratar. A RAIA é um analisador fabuloso de fenómenos sociais. Umhas cousas coam-se sem ninguém o perceber, as outras detenhem-se absolutamente e nom passam em mil anos...

[...] Porém um facto é bem sabido: a **língua nacional** a um lado e a outro sim coincide perfeitamente com a RAIA (Aracil 1989: 12).

De tais efeitos subjetivantes perdurarão os ecos restanhados até hoje mesmo: se a outra seção geográfica do território da *Gallaecia* (a sul do Minho) “esquece” o seu nome para, na sequência e operação de um tal esquecimento, acabar por se rebatizar Portugal (primeiro membro daquela aludida amputação), o devir independente deste vai ser experimentado através de um especular “esquecimento” na Galiza (segundo membro, ou membro *central*). *Especular*, na medida em que informante de um destino que opor como mais dignamente transitável do que o configurado pola cada vez mais progressiva homogeneização unificadora do incipiente Estado espanhol. E “*esquecimento*”, assim mesmo, porque só sobre a imanência de uma comunidade subjetiva é tal reflexão especular operável: afinal, em verdade, há duas línguas nacionais a cada lado da fronteira — espanhol (também chamado castelhano) e português... *que também chamado galego*.

Porém, a qualidade diferida e disseminada das condições sustentadoras desta nova metáfora reflexiva (que quer corre paralela a quer representa outra dimensão de aquela anteriormente analisada a respeito da qualidade ou substância do “nós” de

álbum e lâmina 39) a agir sobre o eixo da (des)memória invoca um terceiro membro naquela amputação: a cicatriz que o Minho simboliza é translúcido espelho operando um duplo movimento. Em virtude do primeiro, Portugal e a Galiza são reflexos um do outro (perdido, historicamente — mais de porque esquecida, porque esquecível — qualquer estatuto de original) só à condição de devirem como mundos mutuamente ao outro lado do minhoto, líquido, fluído espelho (em que cada um imagina olhar-se) (s)em solução de continuidade. Em virtude do segundo, o Estado Espanha impõe as condições da situação operativa sobredeterminando-a com um desejo de (re)absorção de Portugal<sup>65</sup> de que a Galiza é sinédoque e sintoma privilegiado em duplo gume (ou duplo ligame). A Galiza pode ser, assim, pensável também como a *chave* com que proceder à desmontagem analítica da situação (daqui a sua condição de membro central na cisão amputativa).<sup>66</sup> Em palavras de Alexandre Herculano de Carvalho, escritas na década de cinquenta do século XIX no fragor da discussão em torno das ideias iberistas, e cuja riqueza interpretativa<sup>67</sup> resulta fascinante: na hipótese de não se restaurarem as verdadeiras instituições municipais em Portugal e não se proceder à descentralização territorial em Espanha, “os que entre nós sonham a fusão ibérica, cremos que de boa fé, só desejam, sem o saberem, uma Irlanda para a Península. Não se incomodem. Para se remediar, Castela já lá tem a Galiza” (citado por Suevos

---

<sup>65</sup> Persistentemente experimentado como falta, como quebra daquela atroz homogeneidade suicida simbolizada em redor da sinistra data de 1492 e a qual constitui o solo nutrício mesmo, a determinação ontológica do Estado-Nação Espanha *através* de tempo e história. Neste sentido, e para um estudo da história peninsular focado a partir das relações da *Gallaecia* com as constituições dos Reinos de Portugal e Castela, assim como das condições e efeitos da partição em Reino de Galiza-Leão e Reino de Portugal e da permanência de um sentido de comunidade (nacional), percebido também por terceiros, *vide* Zebral Lopes (1996) e Nogueira (2001).

<sup>66</sup> Posição central que, como já assinalai, identificavam e reconheciam, por exemplo, tanto Castelao como Carvalho Calero.

<sup>67</sup> À luz, sobretudo, da conjunção da história das “duas Irlandas” no século XX e XXI e da sua já referida complexa inscrição mítica no imaginário identitário galaico desde a genealogia estabelecida pelo nacionalismo galego. Mas também à luz da “especial” e antiga relação entre Portugal e o Reino Unido como a aliança vigente mais antiga entre duas nações europeias.



1987: 69).<sup>68</sup> Desejam, *sem o saberem*. Para se remediar: a Galiza. O espelho que o Minho atualiza não divide um mundo falso de outro real. O espelho simplesmente hifeniza (Galiza-Portugal) dous mundos fantasmáticos cujo estatuto (região de Espanha-estado independente de Espanha) é *subsidiário* do daquele outro que daria consistência ao hífen: Espanha, que *se remedia* ou *conforma* com a Galiza... para, se não esquecer, polo menos *deixar de pensar* em Portugal. Terrível hipótese, a de Herculano, em que, dalgum modo, a Galiza deviria o preço *nacional* que Portugal pagaria por *manter* a sua independência *estatal*...

Finalmente, não é possível não indicar cá que Portugal, Galiza e Espanha hão de articular-se como operadores discursivos complexos. No sentido de ser, sem dúvida, a relativa unificação dos componentes que cada um desses nomes precariamente encerra altamente problemática e índice mesmo daquela configuração de dous mundos como ao outro lado do espelho e *(s)em solução de continuidade*:

Nom sei se os companheiros portugueses terão reparado num fenómeno bem esclarecedor [...] Realmente a RAIA nom foi ainda — embora poda chegar a sê-lo — umha raia entre duas gentes. É a RAIA entre dous estados, a raia entre duas naçons, o qual é muito mais complexo. Nom se trata apenas de gente. Um estado, umha naçom, implica umha organizaçom, implica outras cousas, nom é? E um aspecto dessa organizaçom é o facto elementar de essa língua de comunicaçom moderna, de comunicaçom intelectual, de comunicaçom pública... ter sido neste lado o castelhano. E foi o castelhano

---

<sup>68</sup> Mais perto de nós, Fernando Pessoa ecoará em termos semelhantes a cautela de Herculano escrevendo: “A primeira nação inimiga da Ibéria é a Espanha — no sentido de a actual Espanha, Castela imperando antinaturalmente num agrupamento que não conseguiu absorver, porque não absorveu a Galiza nem a Catalunha” (Pessoa 1986: 82) pois “[o] espírito ibérico é uma fusão do espírito mediterrânico com o espírito atlântico; por isso as suas duas colunas são a Catalunha e o estado natural galego-português” (Pessoa 1986: 82). Para, finalmente, explicitar mais uma vez os termos em que poder efetivar uma maior ligação formal entre as diferentes comunidades da Península Ibérica:

Para uma união ibérica de qualquer espécie, seja essa espécie qual for, três cousas são essenciais, e sem elas nada se poderá fazer, e antes de elas se fazerem é inútil pensar sem receio nosso em qualquer aproximação. Essas três cousas são: 1º a abolição da monarquia em Espanha; 2º a separação final da península nas suas três nacionalidades essenciais — a Catalunha, Castela e as províncias que conseguiu submergir na sua personalidade, e o estado galaico-português. É absolutamente impensável a solução do problema ibérico sem ser por uma federação; é impensável a federação com a constituição desigual, antinatural, viciosa e falsa, dos estados ibéricos actuais. Se os espanhóis não querem, como é natural, encarar de modo algum essa solução do problema, pedimos que nos desculpem de deixar de pensar no assunto (Pessoa 1986: 81).

porque a gente deste país que sabia, a gente deste país que importava, que contava, estava de acordo em que fosse o castelhano, e avonda. Em troca isso nom foi assim em Portugal: eis a diferença que explica, diria eu, o noventa por cento das demais diferenças. Tam simples como isso. O povo falava mais ou menos o mesmo, mas o povo, felizmente, nom contava. O povo era feliz, o povo nom contava. E os outros, os que nom eram povo, ah, os que nom eram povo! Os que nom eram povo, alguns eram espanhóis e os outros eram portugueses, e estes contavam e contam. Contarám, mas... (Aracil 1989: 12-13).

Chave, a Galiza, pois. E enclave, antes. Cunha. Ou encaixe. Mas tudo isso, em relação a quê?

*Por extensão*, designa o dicionário a segunda definição de enclave. Por extensão ou deslizamento de um termo do campo semântico do geográfico ao do geológico. Isso afirma, o dicionário. Mas evita mencionar sequer a primeira deslocação semântica. De ordem mais abstrata. E do qual o efeito significante final do termo provém.

Em 1976, em conversação com a revista *Herodote*, Michel Foucault e o seu ou os seus interlocutores encaixam e desencaixam o entramado conceitual das por todos identificadas imediatamente como metáforas espaciais no discurso das ciências humanas:

M[ichel] F[oucault]: Pues bien, retomemos estas metáforas geográficas.

Territorio, es sin duda una noción geográfica, pero es en primer lugar una noción jurídico-política: lo que es controlado por un cierto tipo de poder.

Campo: noción económico-jurídica.

Desplazamiento: se desplaza un ejército, una tropa, una población.

Dominio: noción jurídico-política.

Suelo: noción histórico-geológica.

Región: noción fiscal, administrativa, militar.

Horizonte: noción pictórica, pero también estratégica.

No hay más que una noción que sea verdaderamente geográfica, es la de archipiélago. No la he utilizado más que una vez, para designar, y a causa de Soljenitsin — el archipiélago carcelar —, esta dispersión y al mismo tiempo el recubrimiento universal de una sociedad por un tipo de sistema punitivo [...]

**H[erodote]:** Lo que hay que subrayar, a propósito de ciertas metáforas espaciales, es que son tanto geográficas como estratégicas, lo cual es muy normal puesto que la geografía se desarrolló a la sombra del ejército. Entre el discurso geográfico y el discurso estratégico se puede observar una circulación de nociones: la región de lo geográfico no es otra cosa que la región militar (de *regere*, dirigir), y provincia no es más que el territorio vencido (de *vincere*). El campo reenvía al campo de batalla... (Foucault 1976.1979: 116).

Procedência, portanto, do discurso estratégico e, mais precisamente, militar.

Mas, então, qual a legitimidade do emprego de tais termos (em função de metáfora) no discurso crítico das ciências humanas, ou sociais? As gentes de *Herodote* despregam as dimensões do problema e colocam-no nos seguintes termos:

**H.:** Althusser, en *Leer el Capital*, plantea y se plantea una cuestión análoga: “El recurso a las metáforas espaciales [...] que el presente texto utiliza plantea un problema teórico: el de su garantía de existencia en un discurso con pretensión científica. Este problema puede plantearse de la forma siguiente: ¿por qué una determinada forma de discurso científico implica necesariamente la utilización de metáforas tomadas de discursos no científicos[?]”. Althusser, así, presenta el recurso a las metáforas espaciales como necesario, pero al mismo tiempo como regresivo, no riguroso. Por el contrario todo permite pensar que las metáforas espaciales, lejos de ser reaccionarias, tecnocráticas, abusivas o ilegítimas, son más bien el síntoma de un pensamiento “estratégico”, “combativo”, que considera el espacio del discurso como terreno y encrucijada de prácticas políticas. (Foucault 1976.1979: 117).

Ao que Michel Foucault contesta:

**M.F.:** Es efectivamente de guerra, de administración, de implantación, de gestión de un poder de lo que se trata en tales expresiones. Será necesario hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Ha comenzado en Bergson o antes? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico.

La utilización de términos espaciales tiene un cierto aire de anti-historia para todos aquellos que confunden la historia con las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Desde el momento en que se hablaba en términos de espacio se estaba contra el tiempo. Se “negaba la historia”, como decían los tontos, se era un “tecnócrata”. No comprendían que, en la percepción de las implantaciones, de las delimitaciones, del perfilamiento de los objetos, de los gráficos, de las organizaciones de los dominios, lo que se hacía aflorar eran los procesos — por supuesto históricos — del poder. La descripción espacializante de los hechos del discurso

desemboca en el análisis de los efectos de poder que están ligados a ellos (Foucault 1976.1979: 117-118).

Mas já com imediata antecedência a esta seção do diálogo havia Foucault sublinhado:

[...] Metaforizar las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con su temporalidad propia. Intentar descifrarlo, por el contrario, a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos en los que los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder (Foucault 1976.1979: 117).

Podemos, pois, tentar traçar o mapa (ou mapas dentro de mapas) em que situar os nossos enclaves aqui em jogo.<sup>69</sup> Antes, contudo, convém defrontar a questão do poder posta em movimento de modo explícito na discursividade do dialogar foucauldiano. Sugiro, à partida, introduzir uma essencial matização, digamos althusseriana, e distinguir entre relações de domínio/submetimento (entre sujeitos) e estruturas de poder (constituintes ou configuradoras de subjetividades).<sup>70</sup> E, dentre estas últimas, assinalo aquela em jogo no discurso foucauldiano sobre a geografia:

H.: Usted ha mostrado cómo el saber psiquiátrico implicaba, suponía, exigía, la clausura del manicomio, cómo el saber disciplinario conllevaba el modelo de la prisión, la medicina de Bichat el recinto del hospital, y la economía política la estructura de la fábrica. Podemos pretuntarnos, como si se tratase de una ocurrencia, o de una hipótesis, si el saber geográfico no lleva inscrito el cerco de la frontera, sea ésta nacional, provincial o municipal. Y por tanto si a las figuras del encierro que usted ha puesto de relieve — del loco, del delincuente, del enfermo, del proletario — no habría que añadir la del ciudadano soldado. El espacio del encierro sería entonces infinitamente más ancho y menos compartimentado.

---

<sup>69</sup> Sem desconsiderarmos demais que “[es] verdad que la historia del mapa (o su arqueología) no respeta su ‘cronología’” (Foucault 1976.1979: 121).

<sup>70</sup> No sentido apontado por Carlos Fernández Liria, por exemplo, quando escreve:

Si una realidad histórica pudiera ser sencillamente “edípica” o “capitalista” o “machista” las relaciones de poder serían enteramente invisibles. El poder sería por completo constituyente y no habría forma de localizar “ejercicio” alguno de poder [...] Porque la gramática misma que constituiría al padre como padre haría sin más del hijo un hijo, al igual que la ley de constitución de la clase dominante agotaría toda dominación sobre otras clases; si el poder capaz de definir una realidad, capaz de constituirla, convive y se coordina con ciertos poderes de dominación que se ejercen entre sus sujetos es sólo porque esa realidad no es la nada a partir de la cual constitución y creación se identificarían, sino “un todo complejo siempre ya dado” en el que ningún poder puede pretender ser el único. De lo contrario, la historia no tendría nada que describir: le bastaría con definir sus conceptos (Fernández Liria 1992: 75).

F.: Es muy seductor. Y según usted ¿se trataría del hombre de las nacionalidades? Pues ese discurso geográfico que justifica las fronteras, es el discurso del nacionalismo (Foucault 1976.1979: 120).

“Nacionalismo”: essencial estrutura de poder justificadora das fronteiras a *encerrar* o seu sujeito numas determinações geográficas que são, por sua vez, como se viu, estratégico-políticas. Mas, *encerra* realmente a *nação*? Inveterado debate em que os estudiosos forçam a “nação” e “nacionalismo” a perseguirem-se conceitualmente para estabelecer qual deu origem a qual (Özkırmılı 2000). Modalizemos um bocado a pergunta: *encerra*, o *Estado(-nação)*? São “Estado” e “Nação” sinónimos? Qual é a natureza do hífen que nos estudos críticos frequentemente acaba por uni(fica)r ambos termos? E, sobretudo, na questão que nos ocupa, como é possível *encerrar* essa subjetividade flutuante, disseminada, extraviada, errante do “nós”?

### 2.3.2. Estado-Nação e “colonialismo endógeno”

Estamos, portanto, inseridos nessa máquina estrutural (nesse poder) produtora de subjetividade que resulta aludida quando se procede à indicação do seu efeito discursivo: “o discurso do nacionalismo” como variante do “discurso geográfico”. Sendo aquele, além do mais, um efeito discursivo do qual se salienta a sua finalidade justificativa da fronteira, da delimitação, pois (de um dos momentos da definição, afinal); mas com a essencial restrição operada através de uma forma de encerramento ou clausura (e a consequente apropriação subsuminte de tudo e todos os que dentro ficarem) com que operar uma deslocação subtrainte do sujeito nacional: o cidadão-soldado. Mas um tal discurso de nacionalismo pode dar-se nesses termos apenas por referência a uma determinação *moderna*, a uma articulação deste no quadro fornecido pelo conjunto de aparelhos e dispositivos que codificamos como Estado. E esta articulação dá-se apenas sob a forma de uma *tensão estrutural extrema*. Quer

dizer, que a problemática da fronteira é só assim inteligível no território conceitual em que o operador estruturante “Nação” é tendencialmente inscrito no ou colonizado pelo operador estruturante “Estado” (o *locus* da soberania política da Modernidade), ao tempo que este (como forma) é *limitado* por aquela (como conteúdo); limitação absolutamente central para a produção do moderno sujeito coletivo da soberania *nacional* (o *povo*). Deste jeito, poderíamos avançar a seguinte hipótese, altamente provisória, com que dar conta da qualidade mesma do grafado traço de união entre os dous operadores que entram na composição léxica da categoria designadora daquela estrutura de poder especificamente moderna, o Estado-Nação: a condição *cidadã* devém *recriada* como tendencial e essencialmente subsumida à *nacional* (e, por conseguinte, *limitada* por esta). Não um enclave (conceitual, ao menos) da Nação no Estado (pois que aquela recriação é, muito provavelmente, antes lógica do que cronológica), mas a utilização daquela por parte dos Aparelhos Ideológicos e Repressivos deste. O efeito, assim, é, em potência, proliferante e origina tensões múltiplas: trava-se *formalmente* a extensão universalizante da lógica do modo de produção capitalista<sup>71</sup> mas, assim mesmo, codifica-se a regulação do capitalismo da época moderna em atenção às suas limitações espaço-temporais (ou seja, no fim, tecnológicas). É, como já tenho apontado, a era que com Marx denominamos da subsunção formal da força de trabalho no capital e o longo período em que se completa a transição, de meados do século XIX ao último quartel do XX, daquela à era da subsunção real da força de trabalho no capital.

Estado-Nação, pois, o nome próprio da estrutura de poder ao qual o deslizamento político-militar das metáforas geográficas indicadas remete. Era, a por

---

<sup>71</sup> Pois que este requer (na sua condição de capitalismo propriamente dito, quer dizer, naquilo que Marx denominou “subsunção real da força de trabalho no capital” ou López Petit “época global”) a constituição não apenas de umas subjetividades hegemónicas mas, sobretudo, como vimos,

mim considerada desde o início, a de *enclave*. Na Galiza espanhola. E com a deslumbrante, *angustiosa e angustiante*,<sup>72</sup> legenda da lâmina de Daniel Castelao<sup>73</sup> como o precioso catalizador da análise. De facto, referi vários enclaves. Procederei, sem mais, à enumeração da série deles que depende desta estrutura estadual-nacional. E, antes de mais, a assinalar o âmbito geopolítico (e militar) específico da aplicação da categoria *enclave* a esses territórios peninsulares *através do tempo* (ou seja, na *História*): a colónia.

Neste ponto examinaremos alguns aspectos diferenciais do colonialismo na Europa Ocidental. Com carácter prévio estabeleceremos várias precisões conceituais [...]

Com a categoria “colonialismo clássico” quer-se representar o que foi historicamente a variante típica do colonialismo ultramarino de exploração económica. Assi pois, ficam fora deste conceito tanto as “colónias de povoamento” como as formas contemporâneas de “neo-colonialismo”, umha mistura de dependência económica e soberania política formal. Por outro lado, numerosos Estados europeus albergam no seu interior nações “proibidas” que funcionam como áreas de capitalismo colonial. Tais colónias ostentam umha série de riscos diferenciais a respeito do colonialismo clássico que cumpre examinar, nomeadamente no que se refere a aqueles matizes específicos que incidem negativamente na tomada de consciência colectiva e, desta arte, dificultam o processo de libertação nacional. Portanto, nom analisaremos o colonialismo em geral senom o que de concreto tem a variante específica que rege na Europa Ocidental; polo mesmo, fica excluída da análise a variante de opressão nacional mas nom colonial, que também se manifesta na Europa capitalista (Suevos 1983: 50).

Quais, pois, os essenciais riscos próprios desta variante intra-europeia de colonialismo?

Só imos tratar dos caracteres diferenciais do colonialismo europeu em quanto jogam desfavoravelmente para o movimento de libertação do povo colonizado, opacando a consciência de seu, estimulando a assimilação cultural. Porque alguns dos riscos negativos do colonialismo europeu-ocidental que imos examinar entranham outra faceta mais esperanzadora. As

---

vocacionalmente homogêneas, isto é: sem resíduos de nenhuma outra subjetividade, incluída a nacional.

<sup>72</sup> É hora de indicar, a respeito deste *desassossego*, aquilo que Gabriel Albiac sintetizou fazendo uma muito pertinente alusão a Lacan como introdução à reprodução de uma cita do Freud do *Das Unheimlich*: “*Aquello solo que nunca miente*, ha dicho Lacan de la angustia. ‘Todo efecto de un impulso emocional, cualquiera que sea su naturaleza, es convertido por la represion en angustia...’, lo angustioso es algo reprimido que retorna” (Albiac 1995: 163).

<sup>73</sup> Da qual, lembremos, podemos dizer que é, por comparação com outras que compõem o álbum “*Nós*”, cônica da História *sem estar atrapada nela ou*, por outras palavras, que é *geograficamente específica* (sabemos onde estamos) mas *temporalmente indistinta* (quando estamos?).

colónias “internas” a Europa, por contraste com as colónias “externas”, têm um maior nível de vida, superiores standards educativos e sanitários, maior densidade proletária, certo grau de industrialização, ali os movimentos nacionalistas gozam dumha mias ampla tolerância política, etc. Todo isso é certo, pois que estamos ante a forma mais complexa e sofisticada de colonialismo, de exploração económica dum colectivo nacional. Mas, reiteramo-lo, aqui só nos centraremos na vertente negativa do fenómeno (Suevos 1983: 50).

Colonialismo, em sentido estrito (e por prolongação mais do que por oposição a “opressão nacional”) viria definido, deste jeito, pela exploração económica de um coletivo nacional. E é precisamente esta a que nos permite acrescentar, no caso da Galiza, à sua situação de “nação proibida” ou “subalterna” o traço determinante de *colónia endógena do Estado espanhol na Europa Ocidental*.

Porém, a articulação deste factor descritivo é inscrita na lâmina de Castela a partir de um gesto teórico com dous momentos correlativos e imbricados. Em virtude do primeiro (a pergunta pola estrangeirice) somos pela primeira vez encravados na lâmina. Em virtude do segundo (a designação territorial: “os da banda d’alá”, “os de Madri”) tal imersão se atualiza por referência a duas entidades inominadas no aceno mesmo da sua alusão: os Estados-Nação Portugal e Espanha. E, de algum modo, a que podia parecer sequência interrogativa lógica, a pergunta, no nosso quadro argumentativo, sobre de qual deles seria a Galiza enclave, fica congelada por dous riscos plásticos e a sua conjunção com um discursivo: o aceno dubitativo do velho; o desejo de esclarecer, inquisitivo, do menino; e a gradação qualitativa que ele próprio introduz na questão (“mais ou menos estrangeiros”). Congelada, pois, a sequência por este preciso mecanismo pragmático-discursivo. Subtraída, também, ao tempo. Produz-se, assim, o efeito mediador neste artefato artístico através do qual dar conta da História da Galiza espanhola: porque se ambos Estados-Nação são nominalmente elididos, não é do mesmo tipo o jeito em que a tal agir procede o texto ao pé da gravura.



A sinédoque “Madri” reprega sobre si, no dizer da criança, a sobredeterminação dos critérios de estrangeirice (“mais que *os de Madri*”) como elemento não marcado da comparação (de facto, um hipotético “mais estrangeiros que os da banda de cá” é, sem mais, impostulável: também os da Galiza — embora *não exatamente como* os de Madrid, de outro modo a formulação da sintaxe da lâmina seria mesmo agramatical — fazem parte desta banda de cá). A metonímia “a banda d’alá” desprega a proximidade identitária dos que assim são aludidos/elididos/iludidos: estão da outra banda em virtude do mesmo conjunto de dispositivos que a “nós” nos inserem no mesmo Estado-Nação que aos de Madrid. Podemos-nos perguntar se para “nós” menos estrangeiros que estes *em virtude de uma comunidade de língua* (lusofonia), sobre a qual aqueles mecanismos inseridores (em Espanha) e independentistas (de Portugal) deixam uma cicatriz: A RAIA, uma ruga de tempo (a quebra da lusografia)<sup>74</sup> sobre os territórios, sim, mas principalmente

---

<sup>74</sup> Caraterizando o conceito de “lusografia” como um operador lógico interior mas em certa forma oposto ao de “lusofonia”, António Gil Hernández define assim este par terminológico:

Proponho a seguinte “definição”, aliás calinesca, de *Lusofonia*:

- a. É O CONJUNTO DOS INDIVÍDUOS que usam [falam] alguma forma de português, quer dizer, alguma realização oral do construto abstrato que mundialmente vem sendo denominado “português”.
- b. É A COMUNIDADE LINGUÍSTICA que engloba as Comunidades Culturais identificáveis quer por alguma maneira de falar português, quer, sobretudo, por algum jeito de realização escrita, oficializado, desse construto abstrato que nas Ciências da Linguagem se denomina “português”, “galego-português”, “português galego”, “português brasileiro” ou singelamente “galego”, não muito uniformemente.

[...] À “Lusofonia” poderia ser-lhe oposto a “Lusografia” que, em senso estrito, remete à Comunidade Linguística integrada por todos aqueles que na sua expressão escrita (oficializada ou não oficializada no território da sua morada) empregam nalgum nível comunicacional alguma forma de português (Gil Hernández 2006: 28).

Nada “calinescas” e bem complexas definições, estas, nas quais encontramos já, de facto, a “Lusografia” como parte do segundo ponto da definição de “Lusofonia” (comunidade linguística identificável por algum jeito de realização escrita *oficializado*) mas, de algum modo opondo-se, assim se diz, a esta definição, a “Lusografia” seria, além daquela que faz parte ou integra a (definição de) “Lusofonia, a comunidade linguística de *todos aqueles*” que na sua expressão escrita empregam alguma forma de português, expressão escrita *oficializada ou não no território da sua morada*”. Aliás, e correlativa desta diferencialidade na condição oficializada, a primeira acepção de “Lusografia” como parte da “Lusofonia” refere-se a comunidades linguísticas na medida em que integradas por *“comunidades culturais”* (uma das maneiras deslocadas que Gil Hernández usa para indicar “nações”) enquanto esta segunda, avulsa, de “Lusografia” refere-se a comunidades linguísticas na medida em que integradas (como no primeiro ponto da definição de “Lusofonia”) por *indivíduos*.

sobre os territórios subjetivos,<sup>75</sup> porque “[l]os mapas son mapas de intensidades; la geografía, además de ser una física em movimiento, es algo mental y corporal” (Deleuze e Parnet 1977.1980: 47).

A serialização de enclaves viria, assim, dada — sobre a condição material de um primeiro caráter de opressão nacional mais colonialismo — pelo enclave que aquele(s) que contempla(m) a lâmina e, crucialmente, lê(em) a sua legenda devém(/devêm) na cena: a pergunta, como vimos, *persiste*, para um galego de inícios do terceiro milénio, nos *exatos* termos conceituais em que fora formulada por aqueles “nós” dos anos vinte e trinta do século XX (auto-)amputados da cena. Nos *exatos* termos, mas, como lateralmente introduzira Carvalho Calero no seu comentário em volta da lâmina 39, como *ainda mais surpreendentemente* (in)formulável. Para “nós”, agora, como para o “Nós” de então, embora decerto *mais ainda* que naquela altura, é *quase* impossível de defrontar (subtração: virado *de costas a “nós”*, o menino, que salta *para trás* uma geração no seu inquirir). Apenas a incerteza permanece, e essa surpresa, talvez, perante a recorrente onnipresença desta questão identitária (mas, crucialmente, *surpresa*, contra o que queria Carvalho Calero, e então como agora, *no velhote que não na criança*: de frente a “nós”, na gravura, congelado no seu gesto de dúvida: isto é, *sem que neste fotograma da sequência se [“nos”] dê resposta alguma*).

Resulta impossível, assim, em tais termos, desenhar um mapa coerente, um mapa que não seja perpétuo cruzamento de linhas que (se) riscam (n)um território ou,

---

<sup>75</sup> Para de algum modo dar conta desta quebra *ao longo do tempo* Lluís Aracil sugeria o seguinte exercício, ainda hoje inédito:

Eu proporia um tipo de inquérito que ainda nom foi, ao que parece, nem concebido e que poderia ser maravilhosamente revelador: fazer simplesmente um inquérito dialectal, a banda e banda, a lado e lado da RAIA, a diferentes níveis de idade. Arrisco uma orelha — felizmente tenho duas — a que se observaria que a gente mais velha fala mais semelhante; os jovens mais apartado. Já nom digo porque uns “*falam*” espanhol! Isso, creio, deveria-se incluir no inquérito. Seria o “limite”... (Aracil 1989: 11).

no extremo, o saturam, o emudecem: um *mapa mudo*, o que a lâmina “nos” regressa e oferece.

*Oferece.* “Indubitavelmente a RAIA é anterior à idade contemporânea. Porém, na idade contemporânea — e precisamente nela — adquiriu uns caracteres inéditos e terrivelmente novos” (Aracil 1989: 11). Túa Blesa tem encetado a análise tendente à ampliação do repertório de *figurae* da *elocutio* da retórica clássica (Blesa 1998: 215-221). Figuras de uma linguagem sem mundo, as polo seu estudo esmiuçadas, e remetíveis a uma “arqui-figura” à que denomina *logofagia*, “este concepto-no-concepto, ese paso textual que convoca, simultáneamente, la palabra y su desaparición, la palabra y la no-palabra” (Blesa 1998: 17):

Además de todo lo dicho, o pese a ello, habrá que preguntarse todavía qué quiere decir la logofagia. Los trazos del silencio quieren decir la plica, aquello que se esconde en un pliegue del texto, pliegue que, como el del barroco, estará siempre lleno, como señaló Gilles Deleuze (*El pliegue. Leibniz y el Barroco*). Y eso que lo llena está ahí plegado, oculto. Sin llegar a decirse, queriéndose decir sin acabar de llevar a cabo su deseo, deseo que se conserva, inscribiéndose sin descubrirse. La logofagia, en sus trazos del silencio, querría decir — digamos de momento — algo que estaría antes de la palabra, antes del querer decir mismo. La logofagia, finalmente, quiere decir la posibilidad del texto intexto, del discurso sin phoné ni logos — por tanto, no fonocéntrico, no logocéntrico —, de una escritura que puede dejar de ser tal para ser “ex-critura”. Así la logofagia, los trazos del silencio (Blesa 1998: 229).

Se operamos sobre esta definição uma tentativa de abstração diagramática,<sup>76</sup> podemos extrair do logofágico,<sup>77</sup> mais do que uma arqui-figura, uma estratégia discursiva. Perante a gravura da sequência subtraída ao tempo, a suspensão

---

<sup>76</sup> “En sí misma, una máquina abstracta no es más física o corporal que semiótica, es *diagramática* (ignora tanto más la distinción entre lo natural y lo artificial). Actúa por *materia*, y no por sustancia; por *función* y no por forma [...] En efecto, un diagrama no tiene sustancia ni forma, ni contenido ni expresión [...] Mientras que la sustancia es una materia formada, la materia es una sustancia no formada, física o semióticamente” (Deleuze e Guattari 1980.1988: 144).

<sup>77</sup> A leitura de cujo texto “es una operación sumamente peculiar, que va recorriendo palabras y hiatos, huecos donde la palabra estuvo o pudo estar, pero ya no está, o donde las palabras se dispersan y superponen hasta nombrarse ruido. Lectura de signos lingüísticos y de signos de la logofagia, huellas de signos. Signos que no hablan del silencio, sino que lo dicen (afirmación que no excluye que el texto logofágico hable a su vez del silencio), que contribuyen al texto tanto como los signos reconocidos del lenguaje” (Blesa 1998: 16).

parentética com o que texto ao pé dela se encerra inscreve-a na História. Com um operar semelhante ao por Blesa teorizado mas com uma diferença essencial em que radica o seu maior carácter abstrato e a sua potência diagramante: esse *não saber o que o velho tenha respondido* não seria algo antes da palavra. Nem depois dela. Não participa dessa linearidade (crono)lógica.<sup>78</sup> Seria, então, o território selvagem (literalmente *bárbaro*, mais do que babélico) em que todo o discurso descansa, ou é sediado.

A específica articulação de *pergunta-suspensão-de-resposta-encravamento-de-“nós”-na-lâmina* devem deste modo uma sorte de variante do “*I (would) prefer not to*” (“preferiria/prefiro não”) bartlebyano, já que, como no caso da resposta persistentemente oferecida pelo personagem da estória de Melville (1853), não apenas não há, aqui, “*ni une affirmation ni une négation*” (Deleuze 1993: 92), como também há a alusão deslocada (e, pois, a retirada *imediata*) dos dous termos (os dous Estados-Nação da Península Ibérica) em relação aos quais poder formular com propriedade uma ou outra. A literalidade da lâmina “*abolit le terme sur lequel elle porte, et qu’elle récuse [a condição espanhola], mais aussi l’autre terme qu’elle semblait préserver et qui devient impossible [a condição lusófona]*. En fait, elle les rend indistincts: elle creuse une zone d’indescirnibilité, d’indétermination, qui ne cesse de croître entre [...]” (Deleuze 1993: 92).

E isto é assim, certamente, porque na 39 “*más que un silencio absoluto [se] manifiesta el silencio de la escritura del que ya hablaba Platón en el Fedro: si se les pregunta a las letras lo que quieren decir, ellas sólo responden ‘con el más altivo de los silencios’, prefieren no significar nada*” (Pardo 2000: 164). Não podemos perguntar à lâmina. Ou claro que podemos (de facto não se tem deixado de perguntar

---

<sup>78</sup> E é que *pode que o velho tenha respondido*, e que o tenha feito *em qualquer sentido*. Mas não o converteria essa resposta, *ipso facto*, não em parte do povo, mas em parte da sua notabilidade?

à lâmina, no ato mesmo de reproduzi-la com preferência a outras do álbum), desenvolvendo assim uma espécie de *mise en abîme*; podemos *repetir* a mesma pergunta que ela põe: *qual*, a “nossa” comunidade? *De que modo*, a “nossa” comunidade? Mas ela *prefere não* responder nada: a sua composição, vimo-lo, integra-“nos” na *projeção* da sua materialidade. *Integra-“nos”*. Quer dizer: convoca-“nos” à cena do inquirir sem nela “nos” representar — por outras palavras: abre, *para aquele “nós” instável que analisámos*, o espaço em que *ver* as condições tanto da pergunta sobre a comunidade quanto do único *território*, e *sujeito* único, da sua pergunta:

Comment cette communauté pourrait-elle se réaliser? Comment le plus haut problème pourrait-il être résolu? Mais ne l'est-il pas déjà, par lui-même, précisément parce qu'il n'est pas personnel, parce qu'il est historique, géographique, politique? Ce n'est pas une affaire individuelle ou particulière, mais collective, c'est l'affaire d'un peuple ou plutôt de tous les peuples. Ce n'est pas un fantasma œdipien, mais un programme politique (Deleuze 1993: 109).

Porém, está, realmente, resolvido? Chega com enunciar na sua condição histórica-política (isto é, geográfica) a agência popular e a determinação processual? *Sim e não*. Porque para “nós”, os espetadores galegos de hoje, a qualidade espectral induzida pela lâmina 39 sobre a “nossa” identidade segue a ser *polo menos tão* pertinente como há oitenta ou noventa anos.<sup>79</sup> Mas há uma diferença fundamental com então inscrita na repetição, agora e para “nós”, da questão — e é que habitamos um mundo (in)distinto ao dos inícios do século XX: o extremado e extremamente tenso mundo da impossível realização plena do capital em forma de época global. Deste jeito, a específica efetivação espectral da identidade invocada por esta lâmina de Castelao devém, hoje, agora, a um tempo residual e excessiva.

---

<sup>79</sup> *Acaso mais urgente...* pois as constricções impostas pelas determinações derivadas dos procesos nacionalitários do Estado espanhol sobre os termos e condições mesmos da pergunta avançam cada vez mais na direção de torná-la *de (im)pertinente em irrelevante*, completando assim a assimilação

*Residual*, porque a instabilidade subjetiva máxima aparece abalada pela conflitividade de um sujeito não plenamente conformado a uma maquinária estatal-nacional (Espanha) que o define a ele e experimenta, *no mesmo instante e precisamente por isso*, como falta ou falha a subjetividade encerrada pela outra maquinária estatal-nacional (Portugal).

*Excessiva*, porque precisamente um tal resíduo configura uma subjetividade flutuante e múltiplice, instável, da qual não foi *ainda* possível fazer *bem a unidade* que *o povo* imposta. E isso devido a que aparece como uma subjetividade *sobrecarregada*, participando (em diferente forma e de diferentes modos: “mais ou menos [estrangeiros]”) de mais de um conjunto de determinações identitário-nacionais em conflito. É, claro, tentador fazer ver nessa condição *em excesso* características comuns àquele que, com esquisito optimismo, Antonio Negri e Michael Hardt assinalam como o novo sujeito de soberania da época global:<sup>80</sup> a *multidão*, que definem nos seguintes termos:

[...] To understand the concept of the multitude in its most general and abstract form, let us contrast it first with that of the people [...] The people is one. The population, of course, is composed of numerous different individuals and classes, but the people synthesizes or reduces these social differences into one identity. The multitude, by contrast, is not unified but remains plural and multiple. This is why, according to the dominant tradition of political philosophy, the people can rule as a sovereign power and the multitude cannot. The multitude is composed of a set of *singularities* — and by singularity here we mean a social subject whose difference cannot be reduced to sameness, a difference that remains different. The component parts of the parts of the people are indifferent in their unity; they become an identity by negating or setting aside their differences. The plural singularities of the multitude thus stand in contrast to the undifferentiated unity of the people.

The multitude, however, although it remains multiple, is not fragmented, anarchical, or incoherent. The concept of the multitude should thus also be contrasted to a series of other concepts that designate plural

---

*dos galegos* (e da Galiza) na nação espanhola (inclusive *convertendo* a língua galega apenas para usos simbólicos ou ritualizados e como ao tempo residual de e radicalmente amputada à lusofonia).

<sup>80</sup> “[...]The concept of the People no longer functions as the organized subject of the system of command, and consequently the identity of the People is replaced by the mobility, flexibility, and perpetual differentiation of the multitude” (Hardt e Negri 2000: 344).

collectives, such as the crowd, the masses, and the mob [...] The multitude [...] designates an active social subject, which acts on the basis of what the singularities share in common. The multitude is an internally different, multiple social subject whose constitution and action is based not on identity or unity (or, much less, indifference) but on what it has in common (Hardt e Negri 2006: 99-100).

Assim, por meio dos excesso e resíduo a que aludo se implementaria a condição *propriamente pós-moderna* da subjetividade galaica. Derivada, portanto, em grande medida e paradoxalmente, do facto de a sua unificação moderna como a função-povo da forma Estado-Nação só se ter produzido como seção de outra comunidade imaginada<sup>81</sup> (o Estado espanhol) em que aquela comunidade galega devém simultaneamente integrada e alheada mais do que imaginariamente, *espe(ta)cularmente*. E não é, aqui, no seu aparente anacronismo, a alusão à teorização situacionista arbitrária, pois que uma imanente e truncadamente moderna comunidade galega é forçada a só (re)conhecer-se — no movimento mesmo da sua definição, quer dizer, da sua diferenciação — pelas quebras induzidas através das determinações em virtude das quais é privilegiada como risco identificador da Nação a desigual gestão das línguas existentes dentro dos limites fronteiriços do Estado espanhol: a diferente posição na hierarquia das línguas presentes dentro daqueles limites impede *de facto* a consumação imaginária da nação, subsume os seus mecanismos identitários numa encenação espetacular culturalmente devastadora e fornece, ao tempo, o território com que ensonhar *politicamente* — isto é, passar ao ato da normalização modernizante — vários caminhos de suposta homogeneidade menos estruturalmente destrutivos. No caso da Galiza, desde a reordenação nacional

---

<sup>81</sup> Nomeadamente em relação com aqueles termos constitutivos da “consciência nacional” que Anderson (2006: 36-46) identifica como dependentes das mudanças introduzidas pelo incremento na circulação da palavra escrita com a invenção da imprensa e a consequente necessidade de ampliação de mercado que se relaciona com o ascenso das novas línguas nacionais ao estatuto comunicativo (e incompletamente ao simbólico, na medida em que a pluralidade de veículos linguísticos implica a criação de uma sorte de concorrência) que tinha ocupado o que Lluís Aracil denomina *latim europeu*. Precisamente para um estudo do modo em que a concepção das comunidades se modifica com a

do Estado espanhol ou, mesmo, como já apontámos, do conjunto dos povos peninsulares numa entidade supranacional relativamente coesa, até à formulação de estratégias independentistas face o Reino de Espanha<sup>82</sup> e/ou (re)integracionistas em relação à República Portuguesa. Neste sentido, devemos considerar que faz parte do projeto nacionalitário galeguista (transversalmente à prática totalidade das suas manifestações organizativas desde polo menos inícios do século XX) o momento tático ou estratégico (em graus de explicitação, ambiguidade, contradição e tensão varios) da decisiva recuperação (não necessariamente sob cobertura política) da unidade (dita *cultural*) da velha *Gallaecia* prolongada agora para o Sul no resto de Portugal.<sup>83</sup>

### 2.3.3. Multidão e época global: do Estado-Nação ao “Supra-Estado”

Mas a postulação da Multidão como sujeito da pós-modernidade (cuja forma de soberania, como sabemos, eles chamam Império) nos termos de Hardt e Negri deduz-lo, em certa maneira, como uma espécie de feliz *byproduct* da extensão do modo de produção capitalista à esfera do social, extensão que criaria as condições para uma democracia radical.<sup>84</sup> Condições, estas, que, por sua vez, consituiriam

---

quebra do latim como língua hegemónica de cultura a partir de meados do século XVIII e o que isto supôs para a formação das nações na Modernidade *vide* Aracil (2004).

<sup>82</sup> E, em certa correlação, face a República Portuguesa; embora não na mesma medida, claro. Caberia nomear tal hipótese como “do mal menor”, e formulá-la, em termos muito genéricos, deste jeito: o programa político da independência operaria, no interior de boa parte do nacionalismo galego contemporâneo, como garante, para o nacionalismo espanhol, da não vinculação da Galiza ao Estado português. Cf., neste sentido, Vilhar Trilho, “A conveniência da Galiza em dar prioridade a algum tipo de unificação política e sobretudo linguística com Portugal” em Vilhar Trilho (2001: 254-265).

<sup>83</sup> Para a mais completa discussão e análise das possibilidades abertas à Galiza atendendo tanto ao quadro de condições desenhado pela história peninsular como à tradição político-cultural do nacionalismo galego e às possibilidades abertas ou não pela situação contemporânea (*entendida esta como privilegiadamente condicionada pela Modernidade*), *vide* Vilhar Trilho (2001).

<sup>84</sup> “The creation of the multitude, its innovation in networks, and its decision-making ability in common makes democracy possible for the first time today. Political sovereignty and the rule of the one, which has always undermined any real notion of democracy, tends to appear no only unnecessary but absolutely impossible. Sovereignty, although it was based on the myth of the one, has always been a relationship grounded in the consent and obedience of the ruled. As the balance of this relationship has tipped to the side of the ruled, and as they have gained the capacity to produce social relations



uma sorte de *side effect* do desenvolvimento de uma nova forma de trabalho surgida além de e *sobredeterminando* o trabalho agrícola e o trabalho industrial. Esta nova forma é o trabalho imaterial, isto é, “labor that creates immaterial products, such as knowledge, information, communication, a relationship, or an emotional response” (Hardt e Negri 2006: 108) mas devendo-se sublinhar que

[t]he labor involved in all immaterial production [...] remains material — it involves our bodies and brains as all labor does. What is immaterial is *its product*. We recognize that *immaterial labor* is a very ambiguous term in this regard. It might be better to understand the new hegemonic form as “biopolitical labor”, that is, labor that creates not only material goods but also relationships and ultimately social life itself. The term *biopolitical* thus indicates that the traditional distinctions between the economic, the political, the social, and the cultural become increasingly blurred (Hardt e Negri 2006: 109).

*Sobredeterminando-os*, porque a hegemonia desta forma imaterial de trabalho na era da subsunção real desde as décadas finais do século XX (em boa parte devido à sua íntima conexão com a revolução tecnológico-informativa) se impõe como o paradigma do inteiro modo de produção:

When we claim that immaterial labor is tending toward the hegemonic position we are not saying that most of the workers in the world today are producing primarily immaterial goods [...] Our claim, rather, is that immaterial labor has become *hegemonic in qualitative terms* and has imposed a tendency on other forms of labor and society itself. Immaterial labor, in other words, is today in the same position that industrial labor was 150 years ago, when it accounted for only a small fraction of global production and was concentrated in a small part of the world but nonetheless exerted hegemony over all other forms of production. Just as in that phase all forms of labor and society itself had to industrialize, today labor and society have to informationalize, become intelligent, become communicative, become affective (Hardt e Negri 2006: 109).

---

autonomously and emerge as a multitude, the unitary sovereign becomes ever more superfluous. The autonomy of the multitude and its capacities for economic, political, and social self-organization take away any role for sovereignty. Not only is sovereignty no longer the exclusive terrain of the political, the multitude banishes sovereignty from politics. When the multitude is finally able to rule itself, democracy becomes possible” (Hardt and Negri 2006: 340).

Esta tendência desenha o espaço da Multidão como aquele do qual o capital só pode ser propriamente parasitário, em grande medida porque se trata, segundo Negri e Hardt, de um espaço-tempo (do) comum:

In general, the hegemony of immaterial labor tends to transform the organization of production from the linear relationships of the assembly line to the innumerable and indeterminate relationships of distributed networks [...] The central forms of productive cooperation are no longer created by the capitalist as part of the project to organize labor but rather emerge from the productive energies of labor itself. This is indeed the key characteristic of immaterial labor: to produce communication, social relations, and cooperation.

[The] products [of immaterial labor] are themselves, in many respects, immediately social and common. Producing communication, affective relationships, and knowledges, in contrast to cars and typewriters, can directly expand the realm of that we share in common. This is not to say [...] that the conditions of labor and production are becoming *the same* throughout the world or throughout the different sectors of the economy. The claim rather is that the many singular instances of labor processes, productive conditions, local situations, and lived experiences coexist with a “becoming common”, at a different level of abstraction, of the forms of labor and the general relations of production and exchange — and that there is no contradiction between this singularity and commonality. This becoming common, which tends to reduce the qualitative divisions within labor, is the biopolitical condition of the multitude (Hardt e Negri 2006: 114).

Contudo, para tal *byproduct* se ter produzido devemos postular que o domínio do capital é *universal* (no sentido de não conhecer nada exterior a ele)<sup>85</sup> e que, portanto, em reconhecível gesto foucauldiano sobre as relações de dominação, só de

---

<sup>85</sup> E tal é, de facto, uma das características que Negri e Hardt atribuem ao Império na definição do seu conceito:

The concept of Empire is characterized fundamentally by a lack of boundaries: Empire's rule has no limits. First and foremost, then, the concept of Empire posits a regime that effectively encompasses the spatial totality, or really that rules over the entire “civilized” world. No territorial boundaries limit its reign. Second, the concept of Empire presents itself not as a historical regime originating in conquest, but rather as an order that effectively suspends history and thereby fixes the existing state of affairs for eternity. From the perspective of Empire, this is the way things will always be and the way they were always meant to be. In other words, Empire presents its rule not as a transitory moment in the movement of history, but as a regime with no temporal boundaries and in this sense outside of history or at the end of history. Third, the rule of Empire operates on all registers of the social order extending down to the depths of the social world. Empire not only manages a territory and a population but also creates the very world it inhabits. It not only regulates human interactions but also seeks directly to rule over human nature. The object of its rule is social life in its entirety, and thus Empire presents the paradigmatic form of biopower. Finally, although the practice of

elementos (sujeitos) internos a ele poderia vir qualquer tentativa de resistência criativa<sup>86</sup> (esse sujeito interno, em concreto e como se viu, seria a multidão). Acho que o essencial na teorização negriana é a (com frequência esquecida, mesmo pelos próprios Negri e Hardt) matização ou qualificação do processo de subsunção real (que ele diz condição estruturante da pós-modernidade e ao que dá o nome *político* de Império) ser *tendencial*. Quer dizer, a duplamente articulada formulação teórica em virtude da qual se reconhecem como *já efetivas* as condições da subsunção real mas não *completamente* implementadas. Para isto poder ser assim, o capital deve contar com *singularidades* (nos deleuzo-guattarianos termos de Hardt e Negri) que se lhe resistem. E tais resistências apenas podem ser lógica e racionalmente formuladas se *provenientes de elementos que não tenham sido constituídos pelos mecanismos do capital*<sup>87</sup> (a não ser que o poder deste como estrutura de constituição seja tão

---

Empire is continually bathed in blood, the concept of Empire is always dedicated to peace — a perpetual and universal peace outside history (Hardt e Negri 2000: XIV-XV).

<sup>86</sup> É, assim mesmo, deste modo explicitamente considerado como parte da dimensão política que Negri e Hardt introduzem na delimitação conceitual de Império:

The passage to Empire and its processes of globalization offer new possibilities to the forces of liberation. Globalization, of course, is not one thing, and the multiple processes that we recognize as globalization are not unified or univocal. Our political task, we will argue, is not simply to resist these processes but to reorganize them and redirect them toward new ends. The creative forces of the multitude that sustain Empire are also capable of autonomously constructing a counter-Empire, an alternative political organization of global flows and exchanges. The struggles to contest and subvert Empire, as well as those to construct a real alternative, will thus take place on the imperial terrain itself — indeed, such new struggles have already begun to emerge. Through these struggles and many more like them, the multitude will have to invent new democratic forms and a new constituent power that will one day take us through and beyond Empire (Hardt e Negri 2000: XV).

<sup>87</sup> Aliás, de nenhum outro modo seria inteligível que

Empire creates and rules over a truly global society that becomes ever more autonomous while Empire relies on it ever more heavily. There are, of course, boundaries and thresholds that maintain the hierarchies that divide the global population, and the sovereign rulers can subordinate specific populations even in dramatic and cruel conditions of misery, but exclusion of any population from the processes of biopolitical production tend to become a self-defeating act for Empire. No group is “disposable” because global society functions together as a complex, integrated whole. Imperial sovereignty thus cannot avoid or displace its necessary relationship with this unlimited global multitude. Those over whom Empire rules can be *exploited* — in fact, their social productivity must be exploited — and for this very reason they cannot be *excluded*. Empire must constantly confront the relationship of rule and production with the global multitude as a whole and face the threat it poses (Hardt e Negri 2006: 336).

defeituoso que nem forjar possa sem falha aquilo que ele próprio requer).<sup>88</sup> O que (como já temos apontado na nossa utilização das teorizações de Fernández Liria e Fernández Vítóres) imediatamente postula a necessidade de um(s) espaço(s) bárbaro(s) à época global. Deste jeito, redefiniria a multidão como o sujeito da época global só na medida em que o capital está em condições de passar da simples exploração de singularidades à sua estrutura alheias à conformação de todas elas pelas suas (do capital) regras constitutivas. E isto, claro, será desta maneira, assim mesmo, na medida em que o grau de desenvolvimento produtivo exija a utilização dessas singularidades, pois a completação do modelo da subsunção real quer demanda a não existência delas *como autónomas* quer (contra o que Negri e Hardt sugerem) a sua aniquilação *também como autónomas*.

Não seria, portanto e resumindo, melhor formular (mais modestamente, e de maneira menos fulgurante e apoteósica) que o que o capital explora e explorou sempre são subjetividades a ele estruturalmente alheias e que o sintoma mesmo da sua globalização é a sua incapacidade, através de dispositivos de controlo, de homogeneizá-las e subsumi-las (de modo não aniquilador) precisamente *quando, pela primeira vez na (sua) história, já se tem colocado todas as condições para assim o fazer?* E que só em relação com este proceder, *e como necessárias ao capital globalizado*, são assim mesmo formuláveis as características de “mobility, flexibility and perpetual differentiation” (Hardt e Negri 2000: 344) atribuídas à multidão? Esta,

---

<sup>88</sup> Talvez não seria insensato procurar na definição que de Império fazem Negri e Hardt uma certa homologia com a concepção spinozana (Spinoza 1677.2007), por outra parte tão familiar a Negri, de Deus como *res extensa* e substância única de que todas as cousas seriam atributos (*Deus sive natura*). Nesta linha, o capital deviria a nossa [única] natureza (o nosso [único] mundo) em vez de uma das cousas entre cousas que há nela (nele) e que sobre ela (ele) tentam impor-se (impossivelmente como já se indicou, pois a culminação vitoriosa de tal imposição *exige* a aniquilação da natureza, do mundo, sem mais). Eis a imensa tensão teórica que late baixo a última produção negriana: a intuição de uma *vocação* de completude no capital contemporâneo baixo a forma de época global, o imediato esquecimento das consequências teóricas derivadas de este se implementar como *vocação* ou *tendência* quando das formas de resistência se trata.

então, não seria senão o reflexo constitutivo (subjetivo) da tensão extremamente aporética que conforma o núcleo nevralgido da época global: não *byproduct* do capital, a multidão, mas efeito privilegiado das novas condições em que as suas antigas demandas se veiculam.<sup>89</sup> Até aqui, de acordo com Negri e Hardt. Mas a assumpção da essencial característica universalmente produtora e potencialmente *sempre constituinte* (quer dizer, produtiva e constituinte em todas as ordens: económica e política, mas também social e cultural; eis a sua condição propriamente biopolítica) da multidão como *libertadora* fica assim (paradoxalmente?)<sup>90</sup> mais perto da panóplia ideológico-política de nazismo e fascismo que da tradição marxiana.<sup>91</sup> Se

---

<sup>89</sup> É neste sentido que podemos considerar a multidão sujeito *da época global*: quer dizer, conformação subjetiva transversal às divisões dentro/fora que venho referindo; sujeito das paradoxais sociedades do controlo, sim, mas mais cada vez sujeito dos *seus* espaços bárbaros na medida em que estes devêm não exatamente ou não apenas *loci* plenamente alheios à lógica do modo de produção capitalista, mas consistências estruturais ativamente colonizadas e exploradas por aquele *baixo as condições tendenciais da subsunção real*, isto é: baixo as condições tendenciais, pela primeira vez na história, e na história do capital, de criação de uma subjetividade produtora plena, sujeito-proletário polido, homogéneo e *sem resíduo* (o que, claro, redundava nuns efeitos sobre as subjetividades, os sujeitos, daqueles espaços bárbaros induzindo sobre eles as características centrais à multidão e convertendo *em resíduo* precisamente aquilo que a subsunção real não requer *nem como* resíduo). É assim, também, que a subjetividade galaica pode participar, como formularei mais adiante, dessas características da multidão “desde dentro”, sim, mas de algum modo também “desde fora” do controlo: na fronteira, *entre*, Império e controlo (numa ruga ou prega da época global). A multidão, portanto, com a sua maleabilidade criativa, como digo, é não *byproduct* feliz mas efeito subjetivante privilegiado do capital da época global *na medida em que assinala a incapacidade deste para constituir o seu sujeito ideal*. Aquela maleabilidade não seria, pois, senão uma sorte de efeito suplência para aproximar aquelas outras subjetividades bárbaras ao (inalcançável) modelo.

<sup>90</sup> Sobre as relações “de família” de nazismo e fascismo com o socialismo *vide* as considerações divergentes (quanto ao que cada uma acha essencial aos termos analisados) mas complementares (pois o foco de ambas é o pensamento sobre e crítica das determinações do político e da política) de Albiac (2000: 105-165) e de Fernández Liria (2006: 21-23).

<sup>91</sup> A este respeito, e como parte da sua detalhada crítica das teorias foucauldianas que informam as posições políticas e ideológicas de Deleuze e Negri (no caso deste com especial atenção, precisamente, às distinções que estabelece — para o que a categoria de multidão é “princípio constituinte” — entre trabalho vivo, desenvolvido pela multidão, e trabalho morto; e poder constituinte e poder constituído) tem razão Carlos Fernández Liria quando escreve, ao fio da crítica das conexões daqueles autores com a teorização do poder e do Estado feita por Carl Schmitt assim como do inicial entusiasmo de Michel Foucault pela revolução iraniana dos aiatolás, que

Foucault, Deleuze y Negri [...] han estado aquí básicamente de acuerdo en sospechar la formación de un aparato de Estado cada vez que el poder constituyente constituía cualquier cosa, al mismo tiempo que, consecuentemente con su concepción del Estado, se consideraba al poder constituido como la cárcel del constituyente. Entre referencias a Spinoza y Marx, los tres se prestaban mutuamente una retórica entre bergsoniana, nietzschiana y soreliana. [...] Nunca se trataba de que lo “genuinamente creativo” creara *algo bueno* sino más bien de que lo creativo era bueno. [...] De lo cual puede derivarse el siguiente programa político: “no se trata de limitar el poder constituyente sino de hacerlo ilimitado” [...] Las consecuencias de este pringoso vitalismo, entre tantas declaraciones de materialismo atomista, son tan impresionantes que Toni Negri puede llegar incluso a afirmar que existe una oposición

todas essas potencialidades são, enfim, tomadas, ao modo em que Negri e Hardt o fazem, como a positividade (e possibilidade mesma) de fundação de um novo “sujeito revolucionário e livre” e uma “verdadeira democracia”, então Carlos Fernández Liria não erra quando, evocando o Marx do livro I de *Das Kapital* afirma que a aporia mais profunda da sociedade capitalista (sobretudo *na medida em que sociedade*, acrescentaria eu) “es que, siendo la única que se ha querido a sí misma constituida por medio políticos, ha otorgado a la instancia política un poder absoluto de decisión en un espacio en el que nada puede ser decidido; ha liberado la libertad, pero a condición de que no haya nada que poner en libertad” (Fernández Liria 2000: 260). E isto, lembremo-lo mais uma vez, é assim porque

[l]a proletarización de la sociedad que introdujo en la historia el capitalismo “liberó” al ser humano del rito iniciático, la comunión en la tradición y la religiosidad en la que éste constituía su subjetividad social. Se logró la igualdad (jurídica) a fuerza de liberar a pueblos y hombres de sus raíces históricas: *jamás un modo de producción había necesitado tan poco del hombre y tanto de su trabajo* (Fernández Liria 1992: 101).

Nesta perspetiva de pensamento sobre o sujeito próprio à época global, a suspensão subjetividade galega viria, hoje, determinada por duas condições:

1ª A sua *(in)diferencialidade*, efeito do seu estar (em distintos modos, como se viu) *entre* dous Estados-Nação modernos;

2ª a sua *incompletude*, derivada tanto da sua *(in)diferencialidade* quanto da forma específica em que historicamente esta se tem configurado, quer dizer, em

---

política entre trabajo vivo y trabajo muerto en las páginas de *El capital* de Marx, idéntica a la de poder constituyente / poder constituido o la de creación / aparato de Estado [...] Esto es simplemente un disparate que equivale a decir que Marx consideraba mucho más gratificante trabajar en fabricar cucharas que utilizarlas para comer sopa. La preferencia de la clase burguesa por el trabajo muerto, por el trabajo cristalizado en mercancías que pueden ya ser usadas en lugar de trabajadas, más que un delito teórico parece, en cambio, de lo más sensata [...]

Hay otro punto que llama la atención en esta asunto. En los momentos en los que la crisis económica y política ha asfixiado por completo a la instancia social, la respuesta popular o bien ha intentado encarnar el poder constituyente *a favor del constituido*, como en Chile a principios de los setenta, o a favor de una *constitución digna*, como en la Nicaragua sandinista, o bien, encajando al parecer con las aspiraciones de Negri o Deleuze, ha

virtude da sua situação colonial endógena a um daqueles dous Estados-Nação modernos.

Ambas configuram uma subjetividade relativamente maleável e até produtiva, *paradigmáticas* características da multidão na época global. Porém, é esta uma condição paradigmática à que “nós” temos chegado *de outro modo, des(co)locadamente*. De que jeito, então?

Aponte já como Raúl Fernández Vítóres denomina *propriamente* Império à vertente exterior do capital globalizado, sendo a sociedade de controlo o verdadeiramente definidor do seu interior:

La descolonización prácticamente ha concluido a mediados de la década de los 60 del siglo pasado, pero el imperialismo no termina hasta que en 1989 cae el Muro de Berlín, esto es, hasta que el capitalismo global triunfa sobre el socialismo, dando lugar (ahora sí) a la globalización. Se pasa entonces, decimos con Hardt y Negri [...] del imperialismo al imperio. Y en este punto subrayamos la tesis general del presente libro: *el imperio no es sino la cara exterior del capital definitivamente globalizado, en cuyo centro se ha desarrollado la sociedad de control* [...] A lo largo de su historia, el capital ha pasado por tres o cuatro formas fundamentales: capital manufacturero y comercial (XV-XVIII), capital industrial (XIX), capital financiero (1880-) y capital globalizado (1989-). *Grosso modo* puede decirse que la primera forma de capital da lugar al imperialismo “comercial” o mercantilista (fuera) y (dentro) a la sociedad disciplinaria “no clásica”, la de los oficios; que la segunda forma de capital da lugar al imperialismo puro o de ocupación (fuera) y (dentro) a la sociedad disciplinaria “clásica”, descrita por Foucault; que la tercera forma de capital da lugar al neoimperialismo o imperialismo de alineamiento (fuera) y (dentro) a la sociedad disciplinaria que instaura la serie familia-escuela-cuartel-trabajo; y, en fin, que el capital globalizado da lugar al imperio (fuera) y (dentro) a la sociedad de control (Fernández Vítóres 2007: 93-94).

Sabemos como definir o Império em termos de incorporação direta à lógica do modo de produção capitalista plenamente operativo (ou subsunção real ou capitalismo propriamente dito) daqueles elementos (incluídos outros modos de produção) que não operam internamente de acordo com ela: o Império *permite e até protege* essas conformações *diferentes* na medida em que devêm funcionais para ele — é,

---

reivindicado su espontaneidad extrajurídica ilimitada, dando lugar a lo que estrictamente se

lembramo-lo, o que Fernández Vítóres denomina “espaços bárbaros”<sup>92</sup> e cuja definição eu estendi para recobrir singularidades internas, topologicamente, ao capital —. Mas, que seria, pois, de acordo com Fernández Vítóres, o característico à sociedade de controlo?

Primeiro, uma forma de “violência-punição” de novo tipo, diferente da das sociedades disciplinares que descrevera Foucault porque

[l]a violencia del control no es correctiva; la violencia del control aparece inicialmente como una violencia “distributiva”, que es casi tanto como decir que no es violencia. El “castigo” del control no busca la corrección del sujeto al que se aplica, no pretende instruir, curar o rehabilitar, no quiere corregir la “anomalía”, sino hacerla desaparecer. El “castigo” del control es excluyente. E inicialmente también es invisible, pero no porque se oculte o encierre y solo sea sentido por aquel que lo sufre, sino porque se ejerce en el no-lugar del tránsito que lleva de un lugar a otro donde la discriminación se disuelve (Fernández Vítóres 2007: 60-61).

E, segundo, uma “vigilância” também de novo tipo de que é correlativa aquela inédita forma de “violência-punição”:

Tampoco la vigilancia que opera en las sociedades de control es como la que opera en las sociedades disciplinarias. En contraposición a la de la disciplina, la mirada que mira al hombre en las sociedades de control, la “vigilancia” del control se antoja al principio solo extensiva o “ecológica”. Busca cuerpos, sí, pero no para introducirse en ellos y hacer posible su conformación o prescribir su reforma, sino solo para evaluarlos “por fuera”, en relación con otros cuerpos. La vigilancia del control no ve en el hombre un tesoro potencial; ve, cuando lo mira, un potencial problema (Fernández Vítóres 2007: 61)

De jeito que quando ambos vectores se combinam sobre os sujeitos acontece que,

[...] confiada en la sobreabundancia relativa de la fuerza de trabajo, la violencia del control, lejos de ser constructiva, es cuando menos “disolvente”. Y antes que la cura, nos brinda la “buena” muerte. Tal es, a grandes rasgos, la violencia que articulan los dispositivos de control que se aplican al hombre, que son los menos, pues casi todos los dispositivos que atraviesan la sociedad

---

llama *fascismo*” (Fernández Liria 2000: 239-243).

<sup>92</sup> “Ciertamente, el capital ha teñido y tinte [...] hasta cierto punto los espacios bárbaros, pero bajo ningún concepto debe confundirse el tinte con lo teñido: los modos de explotación que operan en los espacios bárbaros no son creaciones exclusivas del capital y, de hecho, tienen más que ver con formas feudales e incluso despóticas de explotación que con la propia relación-capital; en todo caso, la relación-capital que en ellos opera no es la de la subsunción real, que requiere un espacio de producción y consumo absolutamente integrados” (Fernández Vítóres 2007: 104).



de control son dispositivos tecnológicos. Mas al hombre necesariamente ha de preocuparle el cambio en el resultado de una ecuación: donde antes [en las sociedades disciplinarias] el dispositivo<sup>93</sup> que partía del hombre producía al trabajador; ahora  $f(x) = 0$ , o el dispositivo “humano”, que en realidad parte del trabajador, tiende a producir un cadáver (Fernández Vítóres 2007: 61).

Assim, em definitivo:

El capitalismo nace potenciando las disciplinas, y a la postre alumbraba sociedades disciplinarias, pero también provoca, el capitalismo, la debacle de estos dispositivos, abandonando la mayoría a su suerte, transformando el resto y creando otros totalmente nuevos. Nacen así los dispositivos de las sociedades de control. Pero en este punto conviene precisar que, a diferencia de lo que ocurría en las sociedades disciplinarias, dentro de las cuales el hombre tenía rango de recurso y “lo social” daba sentido a la totalidad del orden epistémico-ideal, en las sociedades de control “lo social” mismo ocupa un lugar absolutamente secundario o subordinado en el cuadro general de las ciencias y la ideología, que ahora tienden a ignorar al hombre o a considerarlo sólo en calidad de residuo o incluso parásito (Fernández Vítóres 2007: 60).

Pois bem, e à luz desta distinção Império(fora)/controlo(dentro), a determinação da subjetividade galaica produz-se mediante uma bem interessante combinação de factores:

1º a sua (*in*)*diferencialidade* depende de constrições que suspendem a sua *nacionalidade* em função de dispositivos disciplinares “pós-clássicos” ou “pós-foucauldianos” (na medida em que próprios ao afora disciplinar daquele dentro chamado por Fernández Vítóres de “neoimperialismo ou imperialismo de alinhamento”, mas já absorvidos e [mal] integrados na “sociedade de controlo” que é o dentro do Império; dispositivos em que a escola joga um papel fundamental). Deste modo, “os galegos” se acham desprovidos, *também*, desta especificidade, de modo que a função epistémica exercida sobre a sua condição proletarizada não lhes deixa um território anímico coesivo, coerente, estável e identificador de carácter nacional, *nem sequer como residuo*. Mas acontece que são esses dispositivos parte da “faceta

---

<sup>93</sup> “En general, llamamos ‘dispositivo’ a cualquier aplicación de saber. Todo dispositivo es, por tanto, una técnica, una función epistémica ( $f$ ) aplicada sobre un objeto ( $x$ ), al que transforma ( $f[x]=y$ ). Pues bien, una de las características de la sociedad disciplinaria es que la mayor parte de los dispositivos

mais esperanzadora” dos “riscos negativos” que Suevos (1983: 50) considerava acima como caraterísticos das colónias endógenas por oposição às clássicas. Diríamos que este primeiro factor, como corresponde à época global, *conforma* o pólo de maior grau de capital<sup>94</sup> e menor grau de sociedade.<sup>95</sup>

2º a sua *incompletude* depende, em boa medida, das caraterísticas gerais do colonialismo (comuns a clássico e endógeno). Primeiro na forma dos dous primeiros tipos de imperialismo<sup>96</sup> identificados por Fernández Vítóres (2007: 94) e citados acima (é a *incompletude* que chega quase até ao “nós” da geração de Castelao). Depois, agora (para “nós”, espetadores galegos de hoje), na forma do Império (como assimilação e apropriação *tendencialmente aniquiladora* desta *incompletude* que é à vez, como veremos, defeituosa e excessiva). Diríamos que este segundo factor, como corresponde aos espaços não consituídos polo modo subsuntivo de produção,

---

que la atraviesan tienen como principio y fin al hombre. En este sentido amplio, cabe hablar de sociedades disciplinarias ‘no capitalistas’” (Fernández Vítóres 2007: 58).

<sup>94</sup> “[Pois] el capitalismo es el primer orden social de la historia que ha aislado una institución propiamente económica en relación a todas las otras instituciones sociales para pasar, desde fuera, a dominarlas y devorarlas; y es posible definir, por tanto, con arreglo a este descubrimiento, uno de los presupuestos de nuestro análisis: el de que la sociedad capitalista es una *sociedad débil*, una sociedad *evaporada*; que no es *casi* sociedad y que sí, con todo, lo es, lo sigue siendo (porque en ella hay hombres además de *funciones*), lo es sólo *accidental o indirectamente* y que es, por añadidura, un tipo de sociedad paradójico y sin precedentes en el que no son las relaciones entre los hombres las que *producen* sociedad sino el hecho de que los hombres, aislados los unos de los otros, se relacionen *con las mismas cosas y de la misma forma*. Sin embargo [...] lo que nos preocupa del Mercado no es que *destruya* sociedad [...]; es más bien *el tipo de sociedad que construye* — o, con más precisión, que *permite* (Alba Rico 1995: 31).

<sup>95</sup> Urge esclarecer aquí que por “sociedade” há de entenderse

[e]l “lugar” privilegiado en el que los hombres se interpelan *a la vista* y se reconocen como *libres*, [deste modo] las culturas se distinguen unas de otras por la naturaleza variable de este “lugar” y su diferente inscripción en el conjunto de sus relaciones de reproducción. Este — por decirlo con Hanna Arendt — “espacio público” por excelencia, en el que los hombres intercambian sus signos y “se hacen propiamente hombres”, por encima de las necesidades de la producción, tuvo entre los griegos su correspondiente espacial en el *ágora* y entre los hombres medievales, más allá de este mundo, en la *comunión mística de las almas*. Pues bien: lo que fue el *ágora* para Grecia y la *comunión mística* para el Medioevo cristiano, lo es el Mercado para la sociedad capitalista contemporánea. Es el Mercado, en efecto, el “lugar” privilegiado donde la sociedad capitalista se reproduce no sólo como capitalista sino, además, como *sociedad*; el “espacio público” donde los hombres se reconocen *como libres*, donde intercambian sus signos y donde, en consecuencia, elaboran las categorías de su relación consigo mismos y con los otros (Alba Rico 1995: 31-32).

<sup>96</sup> Como é evidente o terceiro dos tipos (o “neoimperialismo ou imperialismo de alinhamento”) não pode ser aplicado mais que àqueles territórios que de 1880 a 1989 tivessem sido nalguma altura

*conformaria* o pólo de menor grau de capital e maior grau de sociedade.<sup>97</sup> De facto, e dada a sobredeterminação imposta pela articulação com o primeiro factor, a tendência é a conformar um pólo de maior grau de capital e *quebra* (no sentido de rompimento, mas também de interrupção, falência e prega, como vimos) e *mais fragmentação* da sociedade. Eis o ponto exato da deslocação a que me vinha referindo.

Deste modo, portanto, chegamos “nós”, hoje, à condição da subjetividade da época global — mediante uma *des(co)locação* induzida pela imbricação de um dispositivo de controlo com uma caracterização imperial: sendo, assim, *não à vez interiores e exteriores* (tanto no sentido de que as nossas subjetividades não constituídas pelo capital são por ele exploradas, como no sentido em que Fernández Vítors diz que há sociedades ou espaços bárbaros) *à subsunção real*, mas *inscritos como um entre dentro e fora*, lá onde as imensas avenidas da subsunção real são construídas para *se comunicar com* (e explorar) os espaços bárbaros. Sem abolir nunca o dentro e o fora: verdadeiramente *espetrais*. E fronteiriços. Flexíveis, móveis, perpetuamente diferenciados (Hardt e Negri 2000: 344): paradigma, *des(co)locado*, de multidão.

Nos dous factores descritos ocupa, como é evidente, um lugar central a categoria de Estado-Nação. Mas acontece que esta forma, como o *locus* específico da soberania do capital no sua era moderna, tem *em boa medida* ultrapassado já o seu período de organização das estruturas de poder e domínio *políticos*. Organização que podemos delinhar nos seguintes e muito genéricos termos:

---

colónias no sentido do colonialismo clássico, exterior ou ultramarino descrito por Suevos (1983: 50 e ss.).

<sup>97</sup> De acordo com a consequência que logicamente tira Santiago Alba da sua análise dos modos (antropológicos) de imbricação entre capital (mercado) e sociedade tanto, nos termos topológicos e geoestratégicos de Fernández Vítors, no centro imperial quanto nos espaços bárbaros: “Así, si en el Primer Mundo la sociedad es tanto más *débil* cuanto más se ha reducido a Mercado, en el Tercero será

Es cierto que el capital globalizado tiene una determinada nacionalidad, o más bien una “plurinacionalidad” determinada, pero también lo es que dicho capital está cada vez más desterritorializado y crecientemente opera por encima de las estructuras del Estado-nación, ajeno a cualquier filiación nacional. El Estado-nación es la última forma política de la competencia entre capitales. El capital globalizado, sin embargo, produce una suerte de Estado supranacional, un Estado de excepción internacional que no se identifica con ninguna nación, territorio o ley *local*. Y es que, así como el imperialismo es en realidad las afueras de los Estados capitalistas en competencia, las entrañas del Estado-nación son las disciplinas. El Estado-nación está anclado en una demanda de fuerza de trabajo, lo cual explica el carácter interclasista de su constitución, como ley de toda la nación. No otra cosa refleja la mitología del contrato social (Fernández Vítóres 2007: 102-103).

Como organizar, então, *politicamente*, além de (e porque há uma nova configuração) económica e socialmente, a época global?

[E]l capital globalizado tiene exceso de fuerza de trabajo, por eso su ley no necesita representarse como proceso constituyente “de todos”: es abiertamente ley *del* capital. Así pues, el Estado del capital globalizado no es como el Estado despótico, *uno*, pero sí es sólo Estado, o ya no nación-Estado: es *supra-Estado*. Por su parte, éste sólo aparece como excepción frente al Estado-nación. No obstante, la diferencia entre uno y otro atañe exclusivamente al ámbito de la representación política. El supra-Estado, aunque más “volátil” o “fantasmagórico” que el Estado-nación, que parece tener — este sí — una base firme, no se desentiende del espacio interior ni del tiempo, es decir, aunque dentro utiliza formas heredadas del viejo Estado-nación y en cierto modo se “aparta” de los hombres, no por ello difumina los lugares interiores. Los lugares del centro no son jamás lugares difusos, porque siempre son producidos por la relación-capital (Fernández Vítóres 2007: 103).

Diríamos, porém, que este “supra-Estado” não se desentende do espaço interior nem do tempo não apesar de utilizar formas herdadas do velho Estado-Nação, *mas precisamente* por assim o fazer. E é neste ponto onde, mais uma vez, a condição *tendencial* do processo se inscreve. Porque esta nova forma de soberania do capital global, na sua realização topográfica, retém áreas de domínio essenciais ao Estado-Nação. E isto em sentido diferente ao que Negri e Hardt reconhecem quando afirmam que:

---

*más sociedad* cuanto más débil sea el Mercado, aun si la naturaleza de esta sociedad estará ya determinada (y deformada) por su inscripción en él” (Alba Rico 1995: 33).

Too often in contemporary discussions about globalization authors assume that this is an exclusive alternative: either nation-states are still important or there has been a globalization of the figures of authority. We must understand instead that both are true: nation-states remain important (some, of course, more than others), but they have nonetheless been changed radically in the global context. Saskia Sassen calls this a process of “denationalization”. States continue to play a crucial role in determining and maintaining the legal and economic order, she argues, but their actions are increasingly oriented not toward national interests but rather toward the emerging global power structure [...] There is no contradiction between the nation-state and globalization from this perspective. States continue to perform many of their traditional functions in the interregnum but are transformed by the emerging global power they tend increasingly to serve (Hardt e Negri 2006: 163).

Em sentido diferente, digo, porque considero que há que entender que as ações do Estado-Nação estão cada vez mais orientadas à emergência da estrutura de poder global mais do que a servir interesses nacionais *apenas na medida em que entre as funções tradicionais que esta forma política retém consideremos a de conformar a comunidade nacional*, e fazê-lo, é pleonásmica a caracterização, *como* (tendencialmente, na maioria dos casos) *una*. A extremamente tensa, em não poucos momentos, combinação destas duas funções (a segunda, *própria* do Estado-Nação; a primeira, *além* dele), esta condição de algum modo *entre* duas formas de soberania, é a que faz, com todo o rigor, do “supra-Estado” a forma política do interregno. De modo que o termo substituído por Fernández Vítóres na sua denominação (o substantivo “nação” pelo prefixo “supra-”) devém informante e sintoma de uma das crises (aquela que diz das comunidades nacionais) geradas pela política global. Pois se bem o *supra*-Estado é a fase ou estágio *superior* do Estado-Nação, os restos deste naquele continuam a apresentar-se como *supra*-Nação — isto é, como forma nacional *por excelência*. Desta perspetiva é como deve entender-se aquela tensão a que aludia (cuja cifra gráfica é o hífen entre Estado e Nação) em que a condição

*ciudadã*<sup>98</sup> devém *recriada* como tendencial e essencialmente subsumida à *nacional* (e, por conseguinte, *limitada* por esta).<sup>99</sup> Isto é assim, claro, porque

<sup>98</sup> Universalizante e abstrainte ou niveladora, igualadora de *diferenças*. Abstrata condição, pois. Só por isto, claro, é que o resultado da condição *ciudadã* é, conceitualmente, não um indivíduo *mas um sujeito*.

<sup>99</sup> Por exemplo, em virtude do artículo 14º da vigente *Constitución Española* (1978), mediante o qual se incorpora o espírito da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* no ordenamento jurídico espanhol da nova democracia, “[l]os españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social”. Mas, em virtude do artigo 2º, “[l]a Constitución se fundamenta en la *indisoluble* unidad de la Nación española, *patria común e indivisible* de todos los españoles, y reconoce y garantiza el *derecho a la autonomía* de las *nacionalidades y regiones* que la integran y la *solidaridad* entre todas ellas” (todos os *itálicos* são meus). Repare-se tanto na ênfase na unidade nacional espanhola (antes, agora e *sempre*, já que *indissolúvel e indivísivel*) como na cunhação de uma nova acepção em castelhano para a palavra *autonomía* (já não como sinónimo de *independência*, mas, pola contra, de *soberania limitada* — isto é, *dependência*) e a potenciação de uma das possíveis acepções para *nacionalidades* (já não como *condición de nacional* mas como território conceitual em certa forma *entre* a nação, Espanha, e o que nela não forem “nacionalidades” quer dizer, *regiones*. Nem umas, *nacionalidades*, nem outras, *regiones*, são, aqui, nominadas. E em todo o caso todas *são*, mais do que estão, *dentro de Espanha*, porque, logicamente, não cabe pensar a nação senão sob forma de unidade). Em qualquer hipótese este artigo 2º é subsidiário (na aparelhagem conceitual sobre a nação espanhola com que a *Constitución* opera) e de algum jeito explicado pelo 3º, no qual fica estabelecida a seguinte hierarquia: “1. El castellano es la lengua española [repare-se na cuidadíssima redação, que deixa aberta a consideração de que haja *mais, outras* línguas *espanholas*] oficial del Estado [pois só o Estado entende de oficialidade, de legalidade, não a nação]. *Todos los españoles tienen el deber* de conocerla y el *derecho* a usarla. 2. *Las demás lenguas españolas* [o castelhano é designado, as *outras* ficam na anonimia. Quais serão?: dir-se-ia que catalão, euskara e português da Galiza (interessante manobra *reabsorvente*, neste último caso) mas, em deriva *dialelizante* para aquelas de graves repercussões *glotopolíticas*, também andaluz, bable, estremenho, murciano...] *serán también oficiales en las respectivas Comunidades Autónomas de acuerdo con sus Estatutos* [nada se diz de *direito* de as usar e *dever* de as conhecer, embora, em qualquer caso, o seu caráter oficial é limitado ao âmbito da(s) Comunidade(s) Autónoma(s) em que *ainda* seja(m) usadas e como *co-oficiais* do castelhano, enquanto este é oficial em *todo* o território do Estado(-Nação)]. 3. La riqueza de las distintas modalidades lingüísticas de España [confirma-se a tendência a distinguir entre castelhano (língua) e “las demás” (dialetos)] es un *patrimonio cultural* [como as ruínas e monumentos históricos] que será *objeto* [cousa, matéria inerte, morta, passiva, não-sujeito] de *especial respeto y protección* [como monumento de um mundo-tempo em extinção, respeito e proteção; não (mesmo frente a) uso e promoção]. Todos os *itálicos* e comentários em colchetes são, claro, meus.

Formulemo-lo, porém, mais economicamente: todos os espanhóis são iguais e igualmente cidadãos do Estado espanhol, mas uns (os nativos monolíngues de castelhano) são *mais iguais* (e, pois, *mais cidadãos e mais espanhóis*), que outros (os, cada vez mais bilinguizados, nativos de qualquer das outras inominadas “modalidades linguísticas” desse resíduo *babélico* que [se] resiste em [a] Espanha).

Se, como dizia no início desta nota, a *Constitución Española* incorpora ao regime jurídico que ela define o espírito da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* em virtude do artigo 14º, a meio do artigo 10º.2 fá-lo explícita e formalmente quando afirma que “[l]as normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce *se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos* y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España” (o *itálico* é meu). Pequeno exercício prático: compare-se o comentário feito acima dos artigos do núcleo conceitual duro da *Constitución* relativos ao nacional com o artigo 2º da *Declaração Universal* que esta explicitamente adere: “Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, *nomeadamente* de raça, de cor, de sexo, de *língua*, de religião, de opinião política ou outra, de origem *nacional* ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. Além disso *não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob*

[e]l propio aparato de Estado no es sino un excedente de poder [...] que es imposible definir sin el recurso a otros poderes ajenos a las propias relaciones de producción. El capital no constituye el aparato de Estado con las mismas leyes que le constituyen en clase dominante; si lo utiliza como instrumento no es porque éste sea su brazo ejecutor previsto desde la creación por el demiurgo de la historia: lo utiliza en la medida en que puede comprarlo, sobornarlo, arruinarlo. De ahí que la intervención de ciertos sectores del aparato de Estado en procesos revolucionarios, como la autonomía relativa de los golpes de Estado respecto de muchos intereses de producción sea un hecho innegable.

Si el poder político en general es un poder “visible” es porque las clases sociales no son capaces de constituirse sin recurrir a un sin número de realidades independientes de la producción. *Sólo por ello la lucha de clases es una lucha política*, o si se prefiere, sólo por eso es una “lucha”.

De este modo, la “relativa autonomía” de las relaciones de poder familiares, pedagógicas o sexuales a la que alude Foucault, no es sino el efecto de la total autonomía de los poderes que las constituyen y explican (Fernández Liria 1992: 76-77).

Devemos, assim, reconhecer que o nacionalismo das nações subalternas (normalmente chamadas, no contexto dos movimentos de libertação nacional da Europa Ocidental, “sem Estado”, ou, por sermos mais precisos, “sem Estado *próprio*”) é “progressista” em relação a duas funções primárias: como linha de defesa contra o domínio a que os submetem nações mais poderosas em termos económicos, políticos e *ideológicos*; como arma *também ideológica* contra o discurso dominante que configura como inferiores, em distintos sentidos, a população e a cultura das nações dominadas. Contudo, acontece com excessiva reiteração uma estrita dependência por parte dos projetos nacionalitários daquelas nações subalternas em relação ao desejo de posse (duplicação) dos exatos mecanismos estatais em que são forçadas a se integrarem nacionalmente.

---

*tutela, autónomo ou sujeito a alguma limitação de soberania*”. Os itálicos, também, e finalmente, são todos meus.

Para uma análise destes e doutros efeitos da delimitação que a legislação espanhola faz sobre esta questão, assim como a(s) sua(s) interpretação(ões) e, correlativamente, as margens de manobrabilidade que ficam para as culturas, línguas e nações não-exclusivamente castalhanófonas (nomeadamente na Galiza) *vide* Gil Hernández e Vilhar Trilho (1987) e Gil Hernández (2006: 121-135).

Com tal gesto político, o potencial autodeterminativo naufraga na autogestão da exclusão exigida pela delimitação de uma série (não inacabada, diversa segundo as diferentes abordagens teóricas e práticas, mas sempre em instável organização regrada) do conjunto heteróclito de riscos garantes da condição nacional como solução aos problemas postos. E aquela estrita dependência acaba por estabelecer interiormente uma hierarquização de outras subjetividades “claramente” colidentes com a detentora do conjunto de riscos em que se faz coagular a *moderna* identidade nacional desse grupo populacional territorialmente inscrito; ou, inclusive (sendo este o âmbito em que aquela colisão se produz), dá em experimentar uma concorrência entre diferentes propostas de organização, preferência e escolha dos riscos desse conjunto.

É neste sentido que se forja a fortemente paradoxal (e, acaso, aporética?) tendência que leva os movimentos nacionalistas de libertação a se querer simultaneamente *encarnadores*<sup>100</sup> de uma Nação de que fazem parte (e, conseqüentemente, [lhes *pre-*]existe) e ator privilegiado, mesmo vanguarda, no processo político de *construção nacional* (cujas formulação requer a *não plena existência da Nação* e a formulação programática implícita ou explícita de que a “criação” de um Estado nacionalmente definido como próprio é o modo em que completar ou acabar a construção da Nação). Assim,

[i]t may be true, as Benedict Anderson says, that a nation should be understood as an imagined community — but there we should recognize that the claim is inverted so that *the nation becomes the only way to imagine community!* Every imagination of a community becomes overcoded as a

---

<sup>100</sup> Mais do que *representantes*: a representação tem a ver com mecanismos políticos de diverso tipo, e de que os processos eleitorais não são senão o mais conhecido, mas que se configuram como uma espécie de *técnica* reguladora da mediação, no corpo político moderno, entre o sujeito de soberania (o povo) e o órgão da soberania (a sua assembleia nacional). Por definição, no caso dos movimentos nacionalistas de nações “sem Estado próprio”, *não se podem* implementar mecanismos para medir a qualidade dessa representação na medida mesma em que (1) os existentes *negam* a condição nacional de que eles se dizem *politicamente* emanação e (2) a única maneira de testar tal representação é, *precisamente*, através do processo constituinte da nação como tal.



nation, and hence our conception of community is severely impoverished (Hardt e Negri 2000: 107).

Convém, todavia, não perder de vista que essa reversão da fórmula andersoniana que Negri e Hardt propõem não é, nem muito menos, exclusiva aos nacionalismos de nações subalternas: no caso daquelas estruturas nacionais-estatais sobreimpostas nestas, a Nação será sempre, em termos modernos de luta política, uma promessa, um programa em construção, *para todos os projetos nacionais implicados no conflito*, mas, crucialmente, com diferente sentido: a subalternidade formular-se-á como potencialidade e abertura *à partida*; a dominação como acabamento, finalização, Estado... no extremo, identidade *plena*, quer dizer, absoluta, estática, esférica, autoencerrada... e inquestionável *porque indissolúvel e indivisível*: morte... Mas também a morte, especialmente a morte,<sup>101</sup> *se diz*, na sua banalidade,<sup>102</sup> *de várias maneiras*. Qual, pois, aquela cuja lógica no Estado-Nação se codifica e *normaliza*? No seu paradigma limite, a da sua regulação do *estritamente idêntico*:

O campo de concentração, ou na verdade o mecanismo combinado de isolamento e destruição em massa do inimigo, de qualquer identidade contrária, constitui o paradigma do Estado-nação moderno. A longa história moderna do “campo” começou na Espanha, no século XV, renasceu e teve continuidade na França jacobinista e depois nos Estados Unidos, durante a conquista do Oeste, até chegar finalmente — após uma série de outros genocídios — aos campos de concentração nazista e soviético, no século XX.

---

<sup>101</sup> “Porque de la muerte no es posible hablar de ningún modo. Y porque, cuando creemos estar nombrándola, no hacemos sino construir una mejor coartada que aún nos la oculte. Sólo atravesando sus huellas desplazadas — en metáforas, en mitologías y símbolos — nos es posible apreciar la feroz herida con que ese muro infranqueable nos marca [...] No de la muerte escribo, pues. Sí, del espacio discursivo que ella rige. Tal vez sea el solo modo de decirla sin prestarse a ocultarla demasiado: desvelarla allá donde no está. Pensar la muerte es siempre, de un modo asombroso, pensar en lo otro. Lo otro, en lo cual somos” (Albiac 1996: 11-12).

<sup>102</sup> “Morimos. Al fin, a eso se reduce todo. A eso y a no saber ni siquiera decirlo. Desde Epicuro, el pensar occidental gira sobre las paradojas que tal barrera impone a la condición humana: ‘Nada es la muerte para nosotros, puesto que cuando nosotros estamos la muerte no está, y cuando ella llega no estamos ya nosotros’. Del encuentro imposible nacen las infinitas formas desplazadas a cuyo través eso de lo cual no hablamos se venga, haciendo que en todo cuanto decimos esté acechándonos, silencioso. ‘Un hombre libre’ — escribía Spinoza — ‘de nada se ocupa menos que de la muerte’. Mas, ¿somos hombres libres? O somos, más bien, esos tristes predadores en cuyo inconsciente, magistralmente descrito por Freud, aun la pulsión de deseo no es sino máscara de una pulsión de muerte, condición no decible del lenguaje humano” (Albiac 1996: 11).

O genocídio é a face negativa do Estado-nação; ou melhor, o Estado-nação é meramente a face positiva do genocídio (Negri e Hardt 1999).

Mas, claro (senão não seria Estado[-Nação] *moderno*), bem entendido que aquela regulação estrita do idêntico é, *sobretudo*, quanto à lógica da implementação limite daquilo que Negri e Hardt chamam a “face negativa do Estado-nação”, regulação *estritamente capitalista*:

La singularidad del Holocausto tiene un nombre, que no es un nombre propio, Adolf Hitler, aunque también se escribe con mayúscula, como corresponde a los sustantivos alemanes: *Vernichtungslager*, campo de exterminio o, más precisamente, campo de “nihilización”.

Lo inaceptable del Holocausto para nosotros es que es *nuestro*, que nos constituye; lo produce el mismo Estado que produce el *welfare*. Sólo Roosevelt y Hitler afrontaron la depresión con un “presupuesto deficitario” y pusieron en marcha la máquina de hacer billetes. La *tanatopolítica* que más tarde, en un estado de excepción como es la guerra, llevaron a cabo los nazis no es sino el reverso del *welfare*, y será a la postre la tentación permanente de las sociedades de control.

Asimilar el Holocausto a otros genocidios, como por ejemplo el ruandés, permite hacer razonamientos del estilo: “bueno, en el fondo, el hombre es tristemente así”, es decir, vacía de contenido el Holocausto, porque tiende a obviar el *modo* de su producción [...].

El procedimiento es siempre el mismo o similar: antes de que un hombre mate a otro hombre lo habrá convertido en “infrahumano”. La singularidad del Holocausto no estriba en este hecho atroz, ni tampoco en el número de asesinatos cometidos [...] No debemos olvidar nunca que es un régimen que pone en marcha el *welfare*, heredero de un Estado garantista como el de la República de Weimar, el que perpetra el Holocausto [...].

Ante los seis millones de desempleados de la República de Weimar se alza la promesa hitleriana de acabar con el paro. Resultado: los seis millones del Holocausto.

Auschwitz no pone en crisis la fe en los hombres, que por otra parte se han matado siempre entre sí con especial fruición, pone en crisis la fe en el Estado garante de su humanidad (Fernández Vítóres 2007:137-139).

Em ambas as linhas nacionalitárias (subalterna como dominante), com efeito, o Estado-Nação devém a só forma plena de imaginar a comunidade: utopia da subalternidade *versus* apocatástase do domínio, por dizê-lo em termos genéricos. E o potencial devastador de que é despregamento acaba por incrustar-se, disseminado,

nas novas configurações soberanistas da época global ameaçando com um Auschwitz planetário.<sup>103</sup>

#### 2.3.4. “...but the autre that je est...”: *sine speculum?*

Afinal, a operação compositiva e mediatizante realizada pela legenda na lâmina 39 do álbum “*Nós*” de Castelao defronta-nos com dous grandes territórios constitutivos da subjetividade dos galegos de hoje: *um excesso de Estado e um defeito de Nação*. *Excessivo*, o Estado, também como pervivência, na medida em que o Reino Espanhol ultrapassa o coalhamento identitário galaico com uma implementação hipostasiada e paroxisticamente repressiva. *Defeituosa*, a Nação, em dous sentidos: “incompleta” e “não suficiente”, por não se corresponder “no grau desejável” com as recoberturas e funções do Estado em que encerrada.

A raia, a fronteira (“na veira do Miño”), que é o ponto (ex)cêntrico mesmo do desenho de Castelao, configura-se assim, também, como a divisão de um reflexo *sem espelho*: do outro lado, *invertida e aperfeiçoada* (*invertida, aliás, porque aperfeiçoada*), a arqueológica *reparação* de tais excesso e defeito. Arqueológica, e sem espelho, porque a Galiza contém uma designificante batalha entre dous enclaves:<sup>104</sup> há de ser e não ser a um tempo cunha de Espanha no simbólico

---

<sup>103</sup> “También dentro de las sociedades de control el genocidio puede ser el resultado de la constitución nuevamente demagógica del *welfare*. Esta vez no habrá guerra de capitales. El supra-Estado sonreirá a lo lejos, mientras una mayoría sostiene a un gobierno encargado de perpetrar la expropiación y la extinción de una minoría también gobernada por este.

Las sociedades de control funcionan sobre el modelo de Auschwitz, que era a la vez *Arbeitslager* y *Vernichtungslager*, pero es más que probable que una deriva demagógica hacia el bienestar en dichas sociedades se constituya de nuevo sobre el silencio de puros campos de exterminio.

Precisamente es la fe ciega de la mayoría de los votantes europeos en el Estado del bienestar lo que deja peligrosamente abierta la posibilidad de nuevos nazismos en Europa” (Fernández Vitores 2007: 141).

<sup>104</sup> Justamente porque é uma situação diferente da que aqui analiso, mas que se corresponde com a última das aceções de enclave fornecidas pelo dicionário Moraes Silva, valeria a pena comparar os efeitos derivados desta série de enclaves com os derivados das condições de que desfrutou a população de um território autónomo transfronteiriço de aproximadamente 27 km<sup>2</sup> (correspondente com os atuais concelhos de Calvos de Randim e Baltar, na província espanhola de Ourense, e os

português e cunha de Portugal na materialidade espanhola — cunha, pois, em qualquer hipótese, substantivada e intrinsecamente incompleta.

O que a faz devir, no mundo da época global (e, como se viu, em [des]equilíbrio instável) enclave do controlo no Império e do Império no controlo, implosionando, assim, agora, a pergunta pela qualidade da estrangeirice: não são, portugueses ou espanhóis, os *mais ou menos estrangeiros ao galego*. E não porque, como queria Carvalho Calero, não seja semanticamente rendível falar de estrangeiros entre os habitantes da Península Ibérica (Carvalho Calero 1983: 115). Senão devido a que é este, *o galego*, quem se tem tornado *índice exato da condição estrangeira*. Estrangeiro, também, de si próprio. *Sobretudo de si próprio*. E chave, ou clave, no entramado subjetivante ibérico, da aporia da identidade. Aquela *reparação* não é, já, portanto, *deste mundo*. Assim como a formulação da sua questão *em e desde* a lâmina 39 de “*Nós*” sob a forma de uma logofagia específica da galeguidade devém, “como toda letra — todo sentido literal — [,] irreductible a la colección de sus propiedades o a su privacidad de individuo particular e idéntico. La humanidad se repite (con la letra), no se lee. No es el núcleo de la personalidad ni el corazón del significado, sino solamente el borde impropio de ambos” (Pardo 2000: 188). Acaso, enfim, o nó da problemática caiba todo no fulgor de síntese que o jogo com uns versos muito específicos do poeta espanhol Luis Cernuda escritos em 1960 constringem: “Si yo soy español, lo soy / A la manera de aquellos que no pueden /

---

transmontanos de Soutelinho da Raia, Lama de Arcos e Tourém) desde por volta dos séculos XII ou XIII (deconhece-se a sua origem exata) até à entrada em vigor em 1868 do Tratado de Lisboa de 1864 que fixava as fronteiras entre Espanha e Portugal. Em virtude deste tratado, o território ficou dividido pela raia seca do modo apontado anteriormente. Até esse momento, este enclave, conhecido como Couto Misto, não esteve ligado nem à coroa espanhola nem à coroa portuguesa e os seus habitantes gozavam duma série de privilégios respeitados pelos dous reinos peninsulares. Estes privilégios eram de tipo pessoal (dentre os que destaca a capacidade de escolha de nacionalidade: quer portuguesa, quer espanhola, quer nenhuma das duas), políticos (autogoverno e, pois, isenção de participação nos processos plebiscitários espanhóis e portugueses), fiscais (direito de livre comércio e isenção de cargas fiscais para qualquer dos dous estados ibéricos), administrativos e económico-comerciais. Para um estudo detalhado deste enclave autónomo *vide* García Mañá (2005).

Ser otra cosa” (Cernuda 1993: 502). De como (não) poder ser *outra cousa*. Ou esse outro que é eu (que não tem deixado jamais de ser o ao meu eu mais íntimo) e que está fodendo tudo e a todos... embora “si no existiera la magia del pronombre, ni siquiera podría pensar que tú es espejo de yo. Y esta palabra que tanto empleo para hablar de todos nosotros carecería de sentido [...] Pronombres. Nosotros. Tú. Yo. El amplio vuelo de lo distinto atrapado en un círculo. La palabra más metafórica” (Jiménez 1996: 111).

Não é sequer, portanto, a potencial condição de submissão a uma estrutura de poder que conformasse os galegos como sujeitos *nacionais* o pior da sua situação,

[de] hecho, los hombres se han sometido a menudo a muchas cosas envidiables: el científico se somete, por ejemplo, a la disciplina rigurosa de la lógica, a la férrea disciplina de la experiencia; el poeta se somete también a su poesía, hasta el punto de “desaparecer” en ella; el amante al amado, el ojo a la percepción, el filósofo al mundo inteligible, el libertino al deseo, el jugador de ajedrez a las reglas que constituyen su juego (Fernández Liria 1992: 125).

Não, o pior não *seria* essa submissão: o pior são as consequências específicas (alguma das quais analisarei mais adiante) da *(in)diferencialidade e incompletude* a que a sua *(ir)realização* espanhola e *im(possibilidade)* portuguesa força os galegos *no mundo da época global*, quer dizer: *quando se estão a dinamitar as bases materiais que fazem a comunidade privilegiadamente imaginável sob a forma Nação*. Porque, afinal, “[l]o malo del poder no reside en su capacidad de someternos, sino de someternos a ciertas realidades atroces” (Fernández Liria 1992: 125. O itálico é do autor). Ou, por utilizar a fórmula catalã de Joan Fuster,<sup>105</sup> a condição dos galegos reside com muita precisão na formulação de uma aporia com fortíssimas implicações

---

<sup>105</sup> No contexto da sua análise, precisamente, das experiências comunitárias de nações subalternas ou proibidas na Europa, opondo “nacionismo” a “nacionalismo”. Na minha interpretação e adaptação dos termos de Fuster, “nacionismo” viria a ser um conglomerado de experiências, em diferentes ordens sociais e culturais, da diferença da comunidade em relação a nações vizinhas, e especialmente àquela que exerce a opressão nacional sobre esta; mas experiências *sentimentalizadas* e carentes de uma articulação política efetiva e autodeterminante, embora não necessariamente de uma que colabore com o processo de exploração. “Nacionalismo”, pola contra, requeriria uma ação social, cultural,

identitárias: “Ser *nacionista* era una conducta explicable y lógica en el siglo XVII y XVIII. Ya no lo era nada en el XIX. Ser nacionalista hoy es también un anacronismo. Sólo que, en el fondo, existen ‘pueblos’ que *todavía* no pueden ser más que eso. Es absurdo. Tristemente absurdo” (Fuster 1964.1992: 107).

Eis a condição dos galegos. Na conjunção daqueles parênteses do “(não)” matizando a sintaxe cernudiana, no seu explodir em espiral interpretativa, radica o sentido mesmo da suspensão de saber de si (e da condição *precária*, pois) aos moradores da Galiza própria e por Castela *formulada* (*entre parênteses*, na legenda da lâmina 39) *desde outro mundo*: o da Modernidade em que os seus “nós” dispunham *ainda* (da vantagem), *naquele tempo*, de um território desde o que *tentar* uma resposta à pergunta *nos termos em que ela era formulada*. “Nós”, (de) agora (talvez ao jeito do benjaminiano anjo da *história*),<sup>106</sup> não: só os cascalhos, mesmo se relíquias, daquele território. “Nós”, sim, *sós*: resíduos entre ruínas... sempre (desde a *inocência*, mas não *com* inocência) a

[p]reguntar. Toda la vida preguntando. Con la misma ingenuidad. Intentar atrapar en la respuesta esperada la sorpresa de la lucidez.

A riesgo del ridículo. Como un niño ensimismado en el sueño de los héroes. De la *Iliada*. De la palabra tendida de Odiseo [...]

Pregunta. Colgada aún en el deslizamiento del tiempo. Pregunta. Carcajada general. Que permanece siempre en tu recuerdo.

Así aprendiste a valorar el riesgo de las preguntas. Y descubriste la fuerza germinadora de la sorpresa. No es posible el conocimiento sin la ingenuidad de la mirada.

Las risas de quienes no conocen ni buscan la sorpresa son como la lluvia en el desierto [...]

---

económica mesmo, mas politicamente orientada a *normalizar* a comunidade como nação (Cf. Fuster, “Nacionalismo” em Fuster 1962.1992: 101-107).

<sup>106</sup> “Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin 1990: 183).

Mis ojos siguen abiertos. Buceando en las aguas de la memoria y el olvido. Aprendiendo. Siempre. A decir sí. Camello, león, niño. Sí.

Antonio Machado: "Siempre al mundo viejo / — trabajo y fatiga — / el niño lo salva / con sus ojos nuevos"

Un ángel fantasma de Paul Klee me mira sonriendo. Silencioso. Enredado en la línea translúcida de su cuerpo (Jiménez 1996: 119-120).

## II

### O monolinguismo... da memória ou (da) identidade?: aporias do fim do mundo

Talvez não seja Eu  
o Eu que eu me acredito  
Talvez a minha efígie  
pertença a outros  
Talvez Eu seja apenas  
um mito em superfície  
Talvez seja um notário  
de rabona  
no seu cartório  
ou um major qualquer  
atrabiliário  
na sua caserna  
ou aquele arquitecto perdulário, de Verona,  
um dos meus dois avós —  
o da linha materna

Quem sabe?  
De facto ninguém sabe quantas são as pessoas  
— e com que obscuro objecto? —  
que andam dentro de nós  
Que confusos sujeitos anteriores  
nos habitam  
inquilinos intrusos  
dos nossos aposentos interiores  
com a autorização de Deus?  
Que pode ser um folgazão, um pândego  
que julgue divertido  
forçar-nos a brincar à cabra-cega  
com muitos outros Eus  
do nosso Ego  
(Esse desconhecido!)

(Ernesto Guerra da Cal, "Ego sumus" em  
*Futuro imemorial*, 1985)

Los recuerdos suelen  
contarte mentiras.  
Se amoldan al viento,  
amañan la historia [...]

Pero los recuerdos  
desnudos de adornos,  
limpios de nostalgias,  
cuando solo queda  
la memoria pura,  
el olor sin rostro,  
el color sin nombre,  
sin encarnadura,  
son el esqueleto  
sobre el que construimos  
todo lo que fuimos  
y lo que quisimos  
y no pudo ser.

Después inflexible, el olvido  
irá carcomiendo la historia;  
y aquellos que nos han querido  
restaurarán nuestra memoria  
a su gusto y a su medida  
con recuerdos  
de sus vidas.

(Joan Manuel Serrat, "Los recuerdos" em  
*Versos en la boca*, 2002)

KANE'S OLD VOICE: Rosebud!

(*Citizen Kane*, dir. Orson Welles,  
guião de O. Welles e Herman J. Mankiewicz,  
estreado em 1941)

#### 1. Palavras, história: *de te fabula narratur*

O afeiçoado ao cinema conhece bem a sequência: Xanadu, interior, noite —  
Charles Foster Kane agoniza, deixando cair, da sua mão direita, uma pequena bola de  
cristal em cuja encravada e miniaturizada paisagem nevada a sintaxe filmica nos tem  
sugerido o encerrado (e clausurante) território da infância. Temos sido testemunha  
das suas últimas palavras, da sua *única* última palavra, em rigor, que outros (em



gesto de terrível crueldade, e tal e como o filme nos mostrará num instante) hão de instituir como última vontade dele: a impossível perseguição de um segredo em que identidade e memória a um tempo coalham e se desintegram. Última palavra que devem transformada (mas tão cruelmente... digo) em primeira. Há somente um problema: ninguém *mais* a tem ouvido. Kane estava sozinho (estava, pois não?) deitado na sua barrocamente imensa cama no seu barrocamente excessivo castelo. Ninguém mais há no quarto e, porém, a hipótese toda de um dos momentos maiores da única indústria cultural ao século XX específica é edificada em torno à procura do objeto por tal palavra evocado, invocado, e até convocado, realmente: *Rosebud*. “O homem da rádio que reinventa o cinema”<sup>1</sup> há de percorrer, e questionar, as linhas de sentido por orem levantadas sobre ela tramando uma sintaxe narrativa para a qual o espectador devem, linguisticamente, única possibilidade material de sustentação. Já que ele, *nós*, receptores, destinatários e, potencialmente, decodificadores únicos, embora extradiegéticos, da palavra do moribundo. Impossível filme, que sobre riscada palavra levantado.

Mas, uma vez estabelecida tal precária determinação, tudo nela deve ser jogado, *em termos de história*. Daquele discurso onde, por expressão de Carlos Fernández Liria, *o eu cala para que as cousas falem num discurso sem mim*.<sup>2</sup> Ou, assim — em estrita formulação grega — *em termos de verdade*, de desvelamento: a-

---

<sup>1</sup> Em relação à centralidade para o cinema moderno da palavra sobre a imagem e a crítica função que no seu estabelecimento jogou Orson Welles escrevia Antonio Drove:

Los 40, por tanto, son la segunda década del cine sonoro. Pero también suponen el nacimiento del cine moderno: por un lado, el cine que medita sobre su identidad, y la identidad de los personajes, y la relación entre actor y personaje, un cine que da a la palabra hablada una importancia desconocida en la década anterior: Orson Welles hace en 1941 *Ciudadano Kane*; el hombre que “reinventa” el cine es un hombre de la radio. Y, por otro lado, el cine con actores naturales, el cine considerado como instrumento de conocimiento y de comunicación (el neorrealismo y Rossellini: *Roma, ciudad abierta* fue rodada en 1945) (Drove 1995: 7).

<sup>2</sup> “La filosofía no es, ella misma, sino el intento de sujeción de la palabra a un discurso más allá de la *doxa*, y por ello pone todo su empeño en sujetarse a un orden inaccesible para toda ‘subjetividad’: un orden en el que sea el discurso el que se sujete a lo que él mismo dice. Tal orden no es sino el orden

*letheia*.<sup>3</sup> Quer dizer, enfim, em termos daquilo que confusamente, às vezes, chamamos “memória” mas cuja exigência é não falar em primeira pessoa e não deixar falar a tudo aquilo que o(s) sujeito(s) incorpora(m). Só deste modo será possível dar conta (das condições) do ser do objeto estudado. Da memória propriamente dita, aliás, da memória subjetiva, incerta sempre, nada é possível, aqui, já enunciar: Kane está morto. E não tem deixado indicações sobre o que “Rosebud” fosse. O paciente labor de reconstrução que outros levarão a cabo será em vão. Mas o fracasso faz parte da aposta de todo o estudo e de toda a pesquisa.

Entretanto, o espectador pode começar a suspeitar que o filme *trata*, em certa forma, *de si* já que apenas ele é *testemunha* do acontecido, à imagem dos flocos de neve ou do castelo na bola de cristal. Solitário (porque, apesar de tudo, sempre se está só na sala de cinema) *bystander*, e (*over*)*hearer*, passo a habitar como em aquela paisagem daliniana de macios relógios, restos e formigas e a levar na minha frente o traço sanguíneo de um golpe invisível: o que “Rosebud” me proporciona ao *deixar-me (a) só(s) com a responsabilidade* de carregar às costas a possibilidade mesma de tudo aquilo que contemplo. Não, não tenho sido incluído no filme. Mas tenho, sim, por ele sido convocado.

Que faço, então, eu, espectador que assisto a toda esta impostura sintática? Único que sei, ao início como ao fim, que coisa é “Rosebud” e qual a sua importância para Kane. Único, sobretudo, que tenho ouvido dos seus lábios moribundos em primeiríssimo plano a palavra e, contudo, sustento o olhar e aceito a verosimilhança da estória. Único suporte, enfim, eu, da ponte cinematográfica que se

---

científico que toda la historia de la filosofía no ha cesado, de Sócrates a Descartes, de Kant a Bachelard de esgrimir contra cualquier subjetividad [...]” (Fernández Liria 1992: 196).

<sup>3</sup> “Preguntarse no sobre las cosas sino sobre ‘aquello en que consisten las cosas’ supone preguntarse por ‘aquello que siempre se sabe de antemano en las cosas cuando se sabe, se opina o se hace algo con ellas’. A este ‘saber lo que siempre se sabe de antemano’ los griegos le llamaron ‘matemática’, y he ahí por qué no puede haber mayor disparate que pretender separar la historia de la filosofía de la

estabelecerá *entre* memória e história e, nesse precário *entre* que é o seu território próprio, depositário da *identidade* (verdadeira é, aqui, pleonasma) deste homem cuja solitária morte (mas não é ela, a morte, sempre solitária, e *secreta*,<sup>4</sup> *por definição*?) só eu tenho presenciado. O meu ónus, portanto?: saber (d)a verdade *radicalmente à margem das condições em que no filme outros a procuram* porque depositário único do único dado realmente essencial. Todo *Cidadão Kane* gira em volta duma imensa parábola das condições de (im)possibilidade de leitura e interpretação como veículos para conhecer o ser a partir da memória (dele). E, frente ao ecrã, devenho *monolíngue perfeito* do *mesmo* código empregue polo que nela acontece. Sou espectador *só*. Sou, *somente*, espectador. Pratico, assim, essa mania que fundaram os gregos, *theoria*:

Y hablamos de Teoría tratando precisamente de evocar su sentido etimológico más precioso, esa acepción casi sagrada que hacía de la Teoría una “visión”, pero además una visión “divina”. Visión, sí, pero no esa visión paciente e impresionable a la que se entregan, en forma de datos, los objetos que se encostran en el “macizo ideológico”; no esa visión a la que es interior un no-ver la problemática que (ella) es en acto. Una visión que ve el problema en el dato (y que se ve, por tanto, más acá del “macizo ideológico”) precisamente porque es un concepto; una visión que ve por primera vez el objeto precisamente porque ha construido su concepto. Divina, pues, porque ha suspendido ese no-ver interior al ver y ve por fin su objeto, pero no Dios ella misma (y de aquí la ruptura de Marx con Hegel) porque es necesario que el sujeto que piensa, desde el “macizo ideológico”, construya su concepto (no se construye, pues, a sí mismo) (Alba Rico e Fernández Liria 1989: 15-16).

Poderia, então, e, sobretudo, quereria, em verdade, ser *algo mais do que* espectador? Mas...

[o]ù *se trouve-t-on* alors? Où se trouver? À qui peut-on *s'identifier* pour affirmer sa propre identité et sa raconter sa propre histoire? À qui la raconter, d'abord? Il faudrait se constituer soi-même, il faudrait pouvoir *s'inventer* sans modèle et sans destinataire assuré. Ce destinataire, on se peut jamais que le présumer, certes, dans toutes les situations du monde. Mais les schèmes de

---

historia de las matemáticas, cuando la ‘matemática’ no es sino aquello que se hace cuando se hace ‘filosofía’, es decir, cuando se realiza un trabajo científico [...]” (Fernández Liria 1992: 155).

<sup>4</sup> “*Death* is always the name of a secret, since it signs the irreplaceable singularity. It puts forth the public name, the common name of a secret, the common name of the proper name without name [...] Language about death is nothing but the long history of a secret society, neither public, nor private, semi-private, semi-public, on the border between the two” (Derrida 1993a: 74).

cette présomption étaient dans ce cas si rares, si obscurs, si aléatoires, que le mot d'«invention» paraît à peine exagéré.

Si j'ai bien décrit ces prémisses, le monolinguisme alors, mon «propre» monolinguisme, qu'est-ce que c'est? (Derrida 1996: 95-97).

### 1.1. *Insert: condições*

Habito, realmente, aquela deserta paisagem daliniana de que falei acima como imagem do território em que esta imposturada sintaxe filmica me deposita e requer? Porto, na minha cabeça, essa mancha de sangue como rasto de uma ferida retirada à vista? Muito provavelmente assim é. Porque o meu saber sobre a consistência das cousas é um discurso, como o histórico, como o científico, *desinteressado*, onde o eu cala,<sup>5</sup> sim. Mas cujas condições de existência vêm dadas por múltiplas interferências, múltiplas tentativas de apropriação, de *interesse*, nesse discurso contra as que há ativamente que lutar porque, com efeito,

el desinterés filosófico existe en constante enfrentamiento con la apropiación del discurso por parte del poder. En este particular modo de existencia, lo científico no parte de una intuición (experiencia) desnuda y a su vez desinteresada visión de las cosas; el trabajo científico no puede producir sus conceptos a partir del *asombro* desinteresado ante las cosas con el que éstas serían vistas y tocadas por unos ojos y unas manos impersonales y divinas; de ahí que Platón se negara, quizás apresuradamente, a admitir otra “percepción” desinteresada que la propia vida del concepto en el mundo inteligible, condenando toda percepción sensible a la caverna de la opinión. El trabajo científico parte, por el contrario, de una percepción interesada, transida de relaciones de poder, institucionalizada y reglamentada por formaciones discursivas a las que Althusser llamó *ideologías*. Tal es el único punto de partida posible del conocimiento científico, de modo que éste se enreda ya desde el comienzo en una lucha inicial contra el poder en el discurso, lucha que se hará tanto más violenta cuanto más peligrosos sean los resultados para el poder político. El conocimiento comienza, así, en efecto, con

---

<sup>5</sup> “Esta posibilidad de ‘pensar sin opinar’ fue por primera vez experimentada en Grecia y fue comprendida como ‘filo-sofía’, inaugurándose así la historia de la ciencia, al descubrirse que si se lograba prescindir de toda opinión en el discurso éste adquiriría la posibilidad de poder ser verdadero o falso — al contrario que la opinión que siempre tiene ‘sus razones’ —. La ciencia consiste en filosofía porque consiste en ‘un saber que se sabe por saber’, un ‘saber desinteresado’ que es ‘desinteresado’ absolutamente [...], en el sentido de que nadie puede decir que es ‘él’ quien lo sabe, un saber que no es la opinión de nadie ni la opinión de todos, un saber que por no ser ningún punto de vista sobre las cosas, al renunciar por completo a todo lo que cualquier sujeto puede hacer con las cosas, es un saber que se limita a pensar las cosas, y, por tanto, que no se sitúa frente a las cosas, sino ante aquello que les hace ser cosas: es decir ante el ser (eidos) de las cosas, ante aquello en lo que estas cosas consisten; no por cierto ante una especie de pelota metafísica a la que llamamos ‘ser’ sino ante aquello en que consiste el ser caballo, el ser obrero, el ser lanzadera...” (Fernández Liria 1992: 154).

la experiencia, pero no con la ingenua experiencia “empirista”, supuestamente desnuda de todo poder [...] La ciencia no parte de las cosas, de los objetos reales: parte de los complejos ideológicos con los que las nombramos y pretendemos cotidianamente apropiárnoslas mediante el lenguaje (Fernández Liria 1992: 165-166).

#### 1.1.1. Imagens, (tropos da) memória: *de me fabula narratur*

Assim, eu, espetador de *Cidadão Kane*, serei monolíngue alheio às condições em que a história que contemplo acontece, mas não o sou em absoluto às condições do meu próprio conhecimento.<sup>6</sup> Ou neste caso: *do meu próprio monolinguismo*.

##### 1.1.1.1. Restos gélidos?

Habito, pois, aquela paisagem? E será, ela, frio deserto? É mais, não resultaria inexato suspeitar que essencialmente inóspita, da textura mesma daquelas que a ficção-científica assenhoreia maiormente nos ecrãs de televisores e computadores; não tão assim nos das salas de cinema. Rochas no canto superior direito. Acantiladas. Contra elas e a areia invisível, mais do que mar, uma fria lâmina azul convocando o gelo. O fragmento de um paralelepípedo, disco rígido, sob uma plataforma também azul que invoca o espelho sem reflexo de mar e céu, lá na linha do horizonte de vista e tela. E uma encolhida árvore morta. Sobrepondo-se ao conjunto, impondo-se à olhada, a flacidez de três relógios, como brandos discos. Dous, pendurados: do fragmentado prisma, recobrimdo a aresta do seu canto; do único ramo do vegetal cadáver, como trapo usado. O outro, amortalhando ligeiramente o feto animal em que

---

<sup>6</sup> “El problema del ‘conocimiento’ [...] puede dar su causa por perdida al pretender averiguar cómo una interferencia conceptual entre nosotros y las cosas podría apropiarse de la realidad en la teoría. El conocimiento no comienza en las cosas; comienza, como decía Aristóteles, con la experiencia, y la labor conceptual no hace sino garantizar una experiencia en la que ningún ‘nosotros’ interfiera. De ahí que la mera pretensión filosófica de un ‘sujeto científico’ frente a las cosas sea sin más una contradicción en los términos. La ciencia no dialoga con las cosas, dialoga consigo misma para deshacerse de cualquier sujeto, de cualquier ‘punto de vista’ sobre ellas, buscando siempre el lugar — y ese lugar es el ‘concepto’ — en el cual la ‘mirada’ puede transformarse en ‘revelación del ser’, es decir, en genuina ‘experiencia de las cosas’ (y no de los constructos imaginarios que con ellas se entrelazan)” (Fernández Liria 1992: 73).

o deformado rosto de um humano tem devindo, e aderido como goma de mascar a ele. Uma mosca sobre aquele relógio que embrulha um bocado do fragmento geométrico visível. Sobre a carcaça dourada de um relógio, reflexão luminar e formigas. Sombras.

A interpretação que se tem imposto sobre este quadro e em que o imaginário se forclui sublinha o especial e específico efeito de macieza ou, melhor, de amolecimento nos relógios. No seu discurso, assim, dureza e infinita frialdade (aquilo tudo que é a imensa materialidade mesma em que o traço do pintado possibilita o quadro) ficam infra-expostas como em palimpsesto.

Salvador Dalí chamou, em 1931, a tudo do qual isto diz, em óleo sobre tela de 24 x 33 cm., *La persistance de la mémoire*.

#### **1.1.1.2. Amputação? Decapitação? Cicatriz?**

Sobre um céu e mar menos metálicos e mais brandos, menos mar e mais céu, e nuvens, um olhar riscado: a cabeça em gesso de uma mulher de olhos fechados (talvez fosse ajustado demais dizer que decapitada ou, com maior rigor, amputada). A folha de uma planta ao seu carão, em caótica, instável presença. E, junto desta, um guizo, como esfera armilar com os seus dous hemisférios. De uma ferida ilocalizável (ninguém poderia dizer, sem mais, que existente) uma mancha de sangue à esquerda (segundo a direção de quem vê) empapa uma levíssima região da baixa testa, meia pálpebra, relaxadamente caída, e parte de pómulo e meixela. O outro lado do rosto, clássico, endiademado o cabelo, e imensamente branco, não apenas projeta uma sombra como também é semi-ocultado por ela. Tudo, aqui, é mais dondo, menos a arestada superfície rugosa, quebrada, estilhaçada das lajas de uma, quiçá, varanda em que busto, folha e guizo, aparentemente, descansam. E a intuição de inospitalidade só

é, porém, afogentada pola cortinagem que no mesmo gesto e traço recorta o enquadramento e insinua a possibilidade da janela brindando o invísivel, e materialmente imenso, interior do intuído quarto ou estância pola adivinhada janela projetado: outra variação, isso é tudo, do velazquiano “efeito-Meninas”.

René Magritte chamou, em 1948, ao óleo sobre tela de 74 x 54 cm. assim descrito *La mémoire*.

A primeira edição em espanhol da fascinante, e delirante, anti-autobiografia<sup>7</sup> de Louis Althusser *L'avenir dure longtemps* (1992) — problemáticamente intitulada nessa tradução *El porvenir es largo* — foi publicada no mesmo ano que a original francesa mas com um fragmento do quadro acima descrito na sua capa.

#### 1.1.1.3. Erosão? Olvido? Escrita?: espelho quebrado

Final da anotação correspondente a 6 de Maio de 1993 no primeiro de uma série de diários:

Horas demasiado lentas, dias demasiado rápidos.

Leio *El Porvenir es Largo*, a autobiografia de Althusser, impiedosa e descarnada, como só a poderia ter escrito quem, como ele, havendo passado pola experiência de *um nada* psiquiátrico, se preparasse, lucidamente, para a entrada na morte, no *nada absoluto*, depois de uma vida durante muito tempo assombrada pela consciência angustiante de *ser nada*. Leio e, inevitavelmente, sou levado a pensar no meu *Livro das Tentações*, sempre anunciado e sempre adiado: que não será um livro de memórias, respondo eu, quando me perguntam acerca dele, mas sim, como declarei ao José Manuel Mendes, na entrevista à *Setembro*, um livro do qual eu possa vir a dizer: “Esta é a memória que eu tenho de mim próprio”. A questão, então, estará em saber se me contentarei com devanear apazivelmente pela superfície lisa da memória aparente ou se, como Althusser fez, serei capaz de remover e varrer essa camada neutra, composta de reordenamentos de imagens e de sensações, de condescendências e desculpas, de distorções, intencionais ou involuntárias, para cavar fundo e continuar cavando, até à médula oculta dos factos e dos

---

<sup>7</sup> “Ces pages [...] nous parlent, fort et clair, d'une vérité fort différent: celle du désir de n'avoir jamais rien écrit. De ne pas avoir été, en fin de compte, Louis Althusser: ce sujet voué à la douleur. C'est peut-être là, pour l'écrivain, un désir très universel, lorsque la fin de tout se dessine à l'horizon” (Albiac 1997: 20).

actos. Provavelmente, a maior de todas as tentações, hoje, é a de calar-me (Saramago 1994: 31-32).

Anotação imediatamente a seguir à anterior, em 7 de Maio do mesmo ano, pois:

Sobre a memória: “A memória é um espelho velho, com falhas no estanho e sombras paradas: há uma nuvem sobre a testa, um borrão no lugar da boca, o vazio onde os olhos deviam estar. Mudamos de posição, ladeamos a cabeça, procuramos, por meio de justaposições ou de lateralizações sucessivas dos pontos de vista, recompor uma imagem que nos seja possível reconhecer como ainda nossa, encadeável com esta que hoje temos, quase já de ontem. A memória é também uma estátua de argila. O vento passa e leva-lhe, pouco a pouco, partículas, grãos, cristais. A chuva amolece as feições, faz descair os membros, reduz o pescoço. Em cada minuto, o que era deixou de ser, e da estátua não restaria mais do que um vulto informe, uma pasta primária, se também em cada minuto não fôssemos restaurando, de memória, a memória. A estátua vai manter-se de pé, não é a mesma, mas não é outra, como o ser vivo é, em cada momento, outro e o mesmo. Por isso deveríamos perguntar-nos quem, de nós, ou em nós, tem memória, e que memória é ela. Mais ainda: pergunto-me que inquietante memória é a que às vezes me toma de ser eu a memória que tem hoje alguém que já fui, como se ao presente fosse finalmente possível ser memória de alguém que tivesse sido.” (Excerto, com modificações, de um texto que publiquei algures, não sei quando. Ah, esta memória.) (Saramago 1994: 32-33).

José Saramago chamou ao conjunto de diários do primeiro dos quais estes trechos forma tirados *Cadernos de Lanzarote*.

### 1.1.2. *Desconstrução da persistência da memória*

É hora, já, de (des)fazer os termos das minhas metáforas e introduzir o último e essencial elemento nelas. Que aconteceria, todavia, se, em vez de *Cidadão Kane*, assistisse, *eu*, à projeção de um filme sobre *palavras galegas*, um filme sobre a (possibilidade de) identidade e memória na Galiza? Um filme em que aquelas palavras essenciais (porque também *últimas*, na sua acepção de *definitivas*... que definem) tivessem sido pronunciadas *também por mim* e, como no de Welles, *só para mim*, só para “nós”, solitários espetadores na sala escura. Palavras a investigação de cuja genealogia e significado tenha sido, assim mesmo, empreendida por personagens alheios ao momento da sua enunciação mas *fazendo eu*, ao contrário



do que acontecia na fita de Welles, parte do mundo representado no ecrã e que todos eles habitam. O meu olhar de espetador estaria então transido de uma memória subjetiva que dificult(ari)a o conhecimento rigoroso (das condições) da história de que sou (porque me faz, me constitui) e faço (porque nela ajo) parte. Aconteceria, enfim, que poderia me reconhecer na paisagem anímica em que sou golpeado e decapitado para ser depois depositado como resíduo numas ruínas cujo horizonte, em qualquer caso, habito. Resultaria, sobretudo, que a aqui fulcral condição em que cifrar o meu conhecimento seria diferente: o meu (o “nosso”) *monolinguismo* permanece mas fá-lo *sob forma implosionada e imperfeita*, já que determinado (1º) polo facto de *poder* cifrar aquelas condições identitária e de memória dos galegos *em duas línguas* (mesmo se não por igual em cada uma delas, mesmo se a formulação de tal *igualdade* é simplesmente um disparate) e, correlativamente, em (polo menos) essas mesmas duas poder empreender a busca; e (2º) polo evidente facto de a condição bilíngue (a condição plurilíngue) não ser o resultado de uma adição (de uma soma de monolinguismos) mas, antes ao contrário, de uma subtração (de diversas formas de interferência na fixação e realização dos códigos). Digamos, já, que, na medida em que *também eu participo da enunciação contemplada*, a sintaxe daquelas palavras no ecrã pronunciadas tenha sido articulada *tentativamente numa só daquelas línguas*: nesta em que agora escrevo.

Decido, nesta hipótese, intensificar a olhada sobre o ecrã que se tem desta maneira tornado sempre distorcedor<sup>8</sup> espelho. E, no que sobre ele se desenvolvia, deduzir o teatro dos seus efeitos assim como pôr em movimento as suas próprias condições e determinações. Se *eu* sou, dupla e diferentemente, na Galiza espanhola (a paisagem da persistência da memória) e num texto (um daqueles relógios sem

---

<sup>8</sup> No mínimo, produzindo na reflexão uma simples inversão esquerda-direita; no máximo, desfigurando a imagem em graus e formas diversos.

corda — feridos, com sangue na magritteana testa — da paisagem daliniana) intitulado *Fogo cruzado*, e eu vou tentar *dizer alguma coisa da consistência da primeira através da análise do discurso que sobre ela faz o segundo*, então eu devo *estranhar-me* e calar: deixar, apenas, que este discurso dele (de *Fogo cruzado*) acerca dela (da Galiza espanhola), desenvolva as possibilidades e potencialidades do seu dizer. Não se trata de uma ingênua amputação da minha memória, claro que não.<sup>9</sup> Trata-se, sim, sem mais, de um processo de laminação do ideológico em que ela assenta. Da minuciosa reconstrução, primeiro, da ilusória impressão da experiência de que finalmente eu fiz memória, restituindo-lhe à estátua de argila, *no campo da teoria*, as partículas, os grãos, os cristais. Deduzindo das sombras do velho espelho as linhas que as falhas no estanho riscam. Seguindo o traço de sangue para localizar a (já não apenas minha) ferida, estudando a forma da (já não apenas minha) amputação e reconstruindo a “*cena do crime*”.

Esta atividade pederá somente ser realizada *contra* a minha memória e *desde* a minha experiência, sim, mas para fazer calar *tanto memória como experiência*, no sentido que Fernández Liria apontava e tenho já indicado. O corpo cujo resíduo está aprisionado pelo tempo desfaz-se deste modo do parado relógio, do morto texto, do calado discurso polo e no qual estava engaiolado ao dar-lhe corda mercê da análise dos dados que os gélidos discos rígidos e brandos da própria paisagem que habita(va) (e cuja descomposição [ou podridão, é o mesmo] as moscas evocam mas é dada só como *obscenidade* — literalmente, fora de cena) (lhe) brindam.

Nalgum momento Dalí disse que “[s]omebody someday will have to wind up my limp watches so they can tell the time of absolute memory, the only true and prophetic time” (Masters 1995: 68). Ele, porém, não o fez jamais. Pola contra:

---

<sup>9</sup> Entre outras cousas porque este *eu* silencioso, este eu que *cala*, devem incorporado ao desenvolvimento teórico sob a forma de foco do *princípio de incerteza* que toda a experiência

poética e acientificamente sugestionado polos novos descubrimentos em física quântica e, em especial, favoravelmente chocado pola formulación que Werner Karl Heisenberg fará do seu principio de incerteza, Salvador Dalí recoloca-se, no seu *Manifeste de l'Antimatière* (1958), a cuestión da consistência já não do mundo psíquico mas do mundo físico (que ele diz, respetivamente, “mundo interior” e “mundo exterior”). Assim, entre 1952 e 1954 imaxinará a incerteza psíquica penetrada, a nível molecular, das determinações do universo físico. Fa-lo-á sobre um dos centros nevralgicos daquele “mundo interior”: a memória e a representación que da sua persistência<sup>10</sup> fizera nos anos 30. Ao resultado, em óleo sobre tela de 25 x 33 cm., dará o título de *Désintégration de la persistance de la mémoire*.

Pois bem, não é “desintegração” o gesto que enceto. Nem, como disse, destruição. Ao contrário, aquela memória, e a sua persistência (território sobre o qual opera o seu desintegrar Dalí) serão o único material *a partir* do qual conhecer. Nomeadamente, *uma certa* memória: uma, de que participo, *mas que não é minha*. Aquela a que Tzvetan Todorov se refere quando a considera um dos elementos constitutivos da terceira, e etnográfica, definição de cultura fornecida por Alba Rico (2007):

La cultura, en el sentido que los etnólogos atribuyen a dicha palabra, es esencialmente algo que atañe a la memoria: es el conocimiento de cierto número de códigos de comportamiento, y la capacidad de hacer uso de ellos. Estar en posesión de la cultura francesa es antes que nada conocer la historia y la geografía de Francia, sus monumentos y sus documentos, sus maneras de obrar y de pensar. Un ser desprovisto de cultura es aquel que no ha adquirido jamás la cultura de sus antepasados, o que la ha olvidado y perdido. Pero las culturas poseen una especificidad más: primero porque, a pesar del etnocentrismo de sus miembros, han sido impulsadas desde tiempo atrás a reconocer la existencia y el valor de las culturas extranjeras, y a aceptar la mezcla con ellas; después porque han valorado, al menos desde el siglo XVIII, la capacidad de desprenderse de la cultura de origen. Los filósofos de la Ilustración terminan por ver en esa capacidad — en la *perfectibilidad* — el

---

analítica acarreta e à qual aceja, em diferentes graus segundo os casos.

<sup>10</sup> Mas não são, a memória e a sua persistência, como a memória e a perda, duas maneiras de dizer o mesmo fenómeno?

rasgo distintivo del género humano. Los individuos que consiguen superar las desventajas de su entorno de partida, las sociedades que se arrojan a la revolución, son prejuzgados favorablemente. Nosotros no creemos hoy, a diferencia de algunos de aquellos filósofos, que el espíritu del hombre sea una tabla rasa, independiente de su cultura de origen, y que, ente indeterminado, todas sus opciones sean igualmente probables; pero seguimos anteponiendo la libertad a la memoria (Todorov 1995.2000: 22-23).

A partir desta *memória*, portanto. Mas antepondo-lhe, pois, sempre, a liberdade. Não a liberdade do sujeito, claro, sabemos-lo. Ou não privilegiadamente. Sim, a liberdade do conhecimento em que toda a subjetividade se perde e, no mesmo aceno, pode chegar a questionar-se. Lá onde liberdade é consciência e conhecimento das múltiplas determinações sobre uma situação impostas. Não “desintegração”,<sup>11</sup> portanto, como dizia. Nem sequer anti-memória ou olvido.<sup>12</sup> Não-memória, isto é: a quebra, desconexão ou disjunção por onde aquilo que não é memória devém o ponto sobre o que fazer pensável a (in)consistência da memória mesma *como sistema*.

*Desconstrução*, isso é tudo:

In that case deconstruction, without being anti-systematic, is on the contrary, and nevertheless, not only a search for, but itself a consequence of, the fact that the system is impossible; it often consists, regularly or recurrently, in making appear — in each alleged system, in each self-interpretation of and by a system — a force of dislocation, a limit in the totalization, a limit in the movement of syllogistic synthesis. Deconstruction is not a method for discovering that which resists the system; it consists, rather, in remarking, in the reading and interpretation of texts, that what has made it possible for philosophers to effect a system is nothing other than a certain dysfunction or “disadjustment”, a certain incapacity to close the system. Wherever I have followed this investigative approach, it has been a question of showing that the system does not work, and that this dysfunction not only interrupts the system but itself accounts for the desire for system, which draws its *élan* from this very disadjointment, or disjunction. [...] Basically, deconstruction as I see it is an attempt to train the beam of analysis onto this disjointing link (Derrida 1997.2001: 4).

---

<sup>11</sup> Ao fim nenhum efeito sobre o real, sobre o objeto de estudo outro que o apontado por Fernández Liria interessa a “[u]na ciencia, en definitiva, segura de que el conocimiento de lo real no es lo real mismo” (Fernández Liria 1992: 189) e, pois, ao investigador: apenas aquele que “ni ‘interpreta’ ni ‘transforma’ lo real: le *agrega* algo, le *agrega su conocimiento*” (Fernández Liria 1992: 160).

<sup>12</sup> Cujo paciente, testado, terrível e tantas vezes dolorosíssimo trabalho é com frequência a ferramenta privilegiada, como escreveu Joan Manuel Serrat, com a qual algo em nós ao que “eu” chamamos fabrica os nossos recordos e a nossa memória.

Assinalar a incompletude da memória. O seu impossível ser como sistema (en)cerrado. Apontar, também, às suas falhas para assim o poder fazer... mas, proceder a tudo isto, com que? Neste caso, com o jogo de imbricação de texto e contexto:<sup>13</sup>

[O]ne cannot do anything, least of all speak, without determining (in a manner that is not only theoretical, but practical and performative) a context. Such experience is always political because it implies, insofar as it involves determination, a certain type of non-“natural” relationship to others [...] We can call “context” the entire “real-history-of-the-world”, if you like, in which [the] value of objectivity and, even more broadly, that of truth (etc.) have taken on meaning and imposed themselves. That does not in the slightest discredit them. In the name of what, of which other “truth”, moreover, would it? One of the definitions of what is called deconstruction would be the effort to take this limitless context into account, to pay the sharpest and broadest attention possible to the context, and thus to an incessant movement of recontextualization (Derrida 1988: 136).

Desconstrução: (re)contextualização. Dar corda aos relógios (mesmo se estes não andam, pois “mancados”, e “mancantes”)... o “*só tempo verdadeiro*”. É, mal, isso. E pronto. Para a história, a vida (que não são o mesmo) dizerem-se: deduzindo (também no sentido de subtraindo) o *monolinguismo... do outro*? Mas, como temos visto, quem seja, nesta história, o outro é altamente instável e *dependente*. Monolinguismo de mim na medida em que parte do “*nós-outros*” ou do “*nós-mesmos*” distinguidos na primeira parte? Porque não será, claro, em ambos os casos o mesmo (tipo de) monolinguismo. E, afinal: monolinguismo... *da memória (de mim, de “nós”)* ou *da identidade (de mim, de “nós”)*? São, memória e identidade, dous nomes do mesmo? Somos, como Borges (1969.1989c: 359) queria, aquele quimérico museu de formas inconstantes, monte de espelhos rotos: somos, pois, a

---

<sup>13</sup> Bem entendido que “the context of text or of context which guides me embraces and does not exclude the world, reality, history. Once again [...]: as I understand it [...] the text is not the book, it is not confined in a volume itself confined to the library. It does not suspend reference — to history, to the world, to reality, to being, and especially not to the other, since to say of history, of the world, of reality, that they always appear in an experience, hence in a movement of interpretation which contextualizes them according to a network of differences and hence of referral to the other, is surely to recall that alterity (difference) is irreducible” (Derrida 1988: 137).

nossa memória? Não. Somos, como disse, o conhecimento de memória (e das suas condições) e de identidade (e das suas determinações) *acrescido* às (minhas, “nossas”) memória e identidade. Para tal conhecimento ser possível (e mais *desde a, que não na, primeira pessoa*) há de (r)estabelecer-se o espaço conceitual entre a (minha, “nossa”) identidade e a (minha, “nossa”) memória: a minúscula quebra por onde o sistema ao tempo imagina a sua perfeição, adquire a sua consistência e blinda a sua imperfeição última. Aquela que acompanha a toda a identidade e que (n)a língua — sempre a língua — (se) coagula e (se) abre: o espaço, mas tão ínfimo, da desconstrução.

## 1.2. *Insert (bis): determinações*

Num gesto clássico, porque em verdade platónico, Jacques Derrida está a lembrar-nos *a nossa essencial determinação* quando escreve “«*Oui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne*»” (Derrida 1996: 15). E a nós, leitores, restam-nos, depois, apenas duas linhas interpretativas. Coexistentes. Mas serializadas discursivamente. A primeira (a nível pragmático) opera como essa *determinação* recordada pela sua escrita: aquela que nos faz possíveis na medida em que seres de razão. A segunda (a nível gramatical) aparece formulada como a especificidade constitutiva da vida de Derrida: a sua pessoal variante no interior daquela determinação genérica. Embora *pessoal* há de ser aqui entendido, claro, como a coagulação biográfica, ou o efeito subjetivo, de uma série de constrições *históricas*. À altura deste segundo nível de determinação (crucialmente dependente e subsidiário do primeiro e apenas se nele inscrito inteligível), e ao modo de uma sorte de versão galega dele, teriam sido articuladas aquelas palavras de cuja enunciação eu também participo e a que assisti(mos), solitário(s), naquela moderna caverna platónica da sala

de cinema: Sim, *eu* (só) tenho *duas línguas*; mesmo “[e]ach *can seem like my absolutely first language, but neither is*” (Said 1999: 4) porque *nenhuma delas é minha*: (não) sou (bi-)(uni-)língua.

Duas línguas. Duas identidades? Duas memórias? Acaso. Decerto, *uma só história*.

## 2. A modo de inscrição: “Apresentamos aqui”

Em tão significativa, complexa e contraditória galaico-hispana data como o 25 de Julho de 1989 era publicado na Galiza espanhola o volume coletivo de “textos literários galegos em prosa” (referir-me-ei a ele, daqui em diante, com a abreviatura *F.c.* 1989: 11) intitulado *Fogo cruzado*. Resultado do trabalho relativamente em comum de oito escritores e um artista gráfico, uma das essenciais características do produto final virá configurada pela explícita intervenção (teórica?) dos seus autores antecedendo a parte propriamente criativa do seu projeto com um texto *atitulado e assinado* por eles próprios (*F.c.* 1989: 11-12). São, estas, as duas condições definidoras iniciais em que o discurso lá inscrito assenta.

Primeira linha, primeiras palavras, início mesmo daquele texto: “Apresentamos aqui [...]”. De facto, e em ausência de nome algum com que chamá-lo, há de ser esta a maneira em que o índice do livro o ubique.

### 2.1. “...but a *whimper*”?

“Aqui”. Onde? Primeira resposta, muito simples (há de se desconfiar, sempre, por princípio, do simples), e evidente demais: ao início mesmo deste livro. Claro, onde senão? Mas a potência de tal deíctico reside, sobretudo, não apenas na ubiquação

do discurso que com ele se enceta num objeto discursivo maior<sup>14</sup> como na inscrição (e ubiquidade) deste último numa paisagem mais ampla. “Aqui”, é um recorte muito preciso numa seção da história da Europa (e dos seus suplementos em Ocidente). “Aqui” é, nomeadamente, uma inscrição espaço-temporal básica.

Porque o mundo acabou nesse ano. E, com ele, o ontologicamente inexistente século XX. Quer dizer, em redor dos fenómenos de des- e recomposição simbolizados nos acontecimentos alemães de 1989, com exatidão e ao mesmo tempo que aquele mundo finalizava, esse outro ao qual com Karl Marx denominámos da subsunção real da força de trabalho no capital encetava a definitiva etapa do impossível despregamento global da sua topologia. Não é, obviamente, o mundo do tardo-capital o que periclita com a queda (derrubamento, melhor) do Muro de Berlim; é, sim, o fabuloso espetáculo teatral do conjunto de representações com que o imediatamente anterior operava. O seu *teatro*, só, digo. Porque aquilo ao que assistimos é à erosão avançada de uma encenação falseada: aquela que, *em teoria*, fazia do *locus* de soberania da Modernidade — e dos mecanismos através dos quais neste se estabelecia a representação (quer dizer, a mediação) da vontade soberana, mistificadamente entendida como *o conjunto de todo o povo* — o centro da gestão *democrática* da sociedade. É, assim, o início acelerado da passagem do Estado-Nação ao supra-Estado que, seguindo a teorização de Raúl Fernández Vítóres (2007), delinhei na primeira parte. O momento, também, em que as engranagens da maquinária de configuração social ficam ao descoberto *para aqueles que puderem (e quiserem) ver*.<sup>15</sup> É claro, porém, que também não morre, então, o Comunismo. Pola

---

<sup>14</sup> E, há que o dizer, no seu operar assim relativamente difer(enc)i(a)ndo-o.

<sup>15</sup> Em relação com esta hipótese de finalização do século XX — e da sua inexistência específica por carecer de configurações materiais outras que as decimonónicas — ligada com a extenuação do capital pode ler-se, como indicativo, por exemplo, Negri (1989). Pistas, prolongações, discussões e variações sobre esta hipótese podem ser rastejadas, entre outros, em Guattari e Negri (1987), Hardt e Negri (1994), Hobsbawm (1994) e Albiac (1992, 1993, 1999 e 2000: 69-103). A complexidade dos efeitos



simples razão de que as sociedades hiper-estatalizadas, concentracionárias e brutalmente repressivas da esfera de influência soviética tinham sido, só — e até, embora seja este dado irrelevante para estabelecer a justeza da análise, a si próprias se tinham querido — do Socialismo divisoras.<sup>16</sup> É o Socialismo *real* o que sucumbe

---

desta hipótese é, contudo, imediatamente evidente. Resulta fácil ao intelecto aceitar que a delimitação de eras na história há de fazer-se coincidir com algum tipo de acontecimento ou ruptura epocal e não com as restrições numéricas do calendário. Ao fim e ao cabo, o calendário cristão como sistema de datação, sequenciação e contagem temporal não é originalmente assente sobre nenhum outro suposto. Mas o facto de indicar 1989 como o momento de ruptura com os mecanismos disciplinários que configuravam um mundo basicamente prolongação do forjado no século XIX não sugere que tenhamos, sem mais, iniciado uma nova época histórica. Foi em torno desta problemática que as discussões de fins dos 80 e inícios dos 90 sobre o dito “fim da história” se centraram. É claro que os mecanismos do mundo da época global (Império e controlo) iniciam a tentativa da sua plena rodagem ampliada uma vez que podem conquistar as imensas zonas (de influência) dos países do socialismo real (Fernández Vitores 2007: 93-95). Contudo, serão as modificações introduzidas pelos ataques a Nova Iorque e Washington do 11 de Setembro de 2001 as que de um modo definitivo introduzirão os vectores de correção cujo alcance ainda se nos escapa: prolongando a linha argumentativa de Eric Hobsbawm a partir de Gabriel Albiac, nos últimos cem anos passou-se da guerra civil europeia (que basicamente constituem a Guerra Civil Espanhola e as duas Guerras Mundiais) à Guerra Fria; e da Guerra Fria (uma guerra *deslocada* aos “espaços bárbaros” do dito Terceiro Mundo e livrada por *sujeitos interpostos* entre modos de gerir o capital em luta por áreas de influência e mercado) à Guerra ao Terrorismo, que não é senão a resistência das formas políticas garantistas nascidas do Iluminismo a uma tentativa de reinscrição do capital em formas teocráticas:

Ante nuestros ojos, el World Trade Center se derrumbó como un castillo de naipes. Una y otra vez. Terrorismo. Un acto de propaganda. El Islam, “agredido”, contesta. La pobreza del Tercer Mundo encuentra así su teología de la liberación. Contra el Occidente cristiano. Prolifera la religión. Y a juzgar por el número de muertos, cabe destacar del carácter *masivo* del terrorismo “religioso”, cuyo nacimiento se remonta a la revolución iraní de 1979, frente al carácter *selectivo* que tenía el terrorismo “ideológico” que calentó la Guerra Fría. Este elegía a la víctima en función de un criterio de clase, estaba “en” la lucha de clases... clases de hombres; el terrorismo religioso, en contraposición, pretende poner de relieve el poder absoluto de Dios. Pero en realidad se trata de otro efecto, esta vez en el ámbito de la acción terrorista, de la actual irrelevancia del hombre, de su conversión en residuo (Fernández Vitores 2007: 111).

Devíamos acrescentar, só, que tal efeito, tal conversão em resíduo é *radicalmente diferente* à implementada através do capital da época global. Neste o resíduo é *um homem*. No terrorismo teocrático o resíduo é *um cadáver e uma alma...*

<sup>16</sup> “El nacimiento del capital financiero cabe remontarlo a 1880, al origen de la ‘edad del imperialismo’; esta forma de capital ‘de concentración’ logra romper con los ciclos de sobreproducción y crisis propios del capital industrial, cuando consigue el consumo en la producción, y es la forma que impregna todos los desarrollos capitalistas tras la Segunda Guerra Mundial, tanto el socialismo (que fue un capitalismo ‘de planificación’, aunque no un capitalismo ‘integrado’) como lo que dio en llamarse ‘capitalismo monopolista de Estado’ [...], que aquí preferimos llamar ‘capitalismo global’, que no globalizado [...] Capital global y socialismo son dos caras de una misma moneda, el capital financiero, que por un lado es la fusión de banca y capital industrial bajo las figuras del *trust*, el cártel o el monopolio, y por otro lado el capitalismo de Estado, esto es, capital hiperconcentrado, donde el único banquero e industrial es el Estado. Mas es preciso distinguir estrictamente entre la esencia del capital financiero, que es *mera* concentración (de bancos e industrias), y su posible realización *global*, que supone la integración (de consumo y producción). El socialismo, con ser una de las formas del capital financiero, un capitalismo de concentración, jamás logró dicha integración, debido fundamentalmente a que no revolucionó tecnológicamente los sectores más primarios de su industria, a su descuido del agro [...] La caída del Muro de Berlín en 1989 marca ‘espectacularmente’ el fin del socialismo, la derrota definitiva del capitalismo de Estado por el capital global, que a partir de entonces pasa a ser capital globalizado” (Fernández Vitores 2007: 92-95).

a uma variedade mais autosustentável e *revolucionária* do modo de produção capitalista sendo, com efeito, engolido finalmente por ela. Não é bem uma *derrota* o que acontece: é, antes, a *normalização* de uma crise *política* interna ao gerir do capital que ameaçava com impedir a sua necessária ampliação infinitamente geométrica. Também é certo que a inexistência *a nível político* de tal “inimigo vermelho” fará definitivamente possível o desmascaramento da *manipulação* (*não apenas, não sobretudo, ideológica*) por parte do modo de produção capitalista da forma política da Modernidade.<sup>17</sup> E isto será possível a meio, pelo menos, de dous processos correlativos e complementares: o avanço na erosão das políticas sócio-económicas mais justas (por redistributivas) nos países ocidentais e, assim mesmo, o irregular modo em que as formas políticas da democracia vão ser evidentemente

---

Há, aliás, abundante bibliografia para completar e discutir sobre esta particular distinção entre Comunismo (cuja definição se indicou na primeira parte como, basicamente, não sendo “el nombre del Paraíso [ou] el nombre del Futuro, de la Esperanza, de la Justicia; tampoco del Infierno, del Gulag, del Partido o del Arrepentimiento. Comunismo es un *ordine*, una forma de organización social *que excluye la explotación* [...] Explotación es *sobretabajo*. Ésta es la gran enseñanza de Marx [Fernández Vitores 1994: 117]) e as duas formas de capitalismo (capital concentrado e global vs. socialismo) acima referidas. Para além dos textos de Negri, Guattari e Albiac aludidos na nota anterior, assim como das obras de Fernández Vitores (em especial 1994: 117-126; e 2007) e Fernández Liria (em especial 1992: 96-105 e nota 5 em pp. 206-207), é academicamente obrigado assinalar aqui alguns dos seminais trabalhos de Louis Althusser (1977) ou de Étienne Balibar (1976), assim como os a seguir mencionados, que, em diferentes modos, com aqueles e entre si dialogam: Albiac (1989), Badiou (1985 e 1991), Béjar (1991), Negri (1990 e 1990a) e Vidal Boução (1990).

<sup>17</sup> Os regimes democráticos de divisão e independência de poderes como o espaço onde fazer circular a liberdade e a igualdade (e a *fraternidade*?) como *formas* são, sem dúvida, um modo racional de gestão do público (agora baixo o ataque *universal* de um exército teocrático difuso, é verdade). Quando um certo marxismo os designava, negativamente, de democracias *formais* queria apontar, em “malentendido” de consequências desastrosas, ao facto de neles não se darem as condições *materiais* que garantiriam a *real* condição *igual* e, “consequentemente”, *livre* dos cidadãos; sem alcançar a perceber que o défice daquelas democracias formais não consistia nisso (pois que a “igualdade” se diz *de direitos* e não, nunca, *de indivíduos*, e é, assim, e pode só ser, *formal* —jamais, a não ser sob operação monstruosa, *material*). De facto, e como indicava Fernández Liria (2000: 260) numa das referências utilizadas na primeira parte, a aporia específica dessas sociedades consiste, com muita precisão, em serem as únicas que a si próprias se quiseram constituídas por meios políticos, onde a instância política recebe, consequentemente, um poder absoluto de decisão mas num espaço em que não é possível decidir nada: libera-se a liberdade sob a condição de que nada haja que pôr em liberdade. Apontava, assim, ao facto de que, além de *racional*, este modo de gestão devia ser também um modo de gestão *justo* da coisa pública, em que se dessem as condições *substanciais* que garantissem a *formal* condição *igual* e, consequentemente, *livre* dos cidadãos. Para uma discussão conceitual e política da categoria moderna de “democracia” mais em pormenor e na linha aqui apontada *vide* Martínez Marzoa (1976).

empregues nas sociedades ex-socialistas como cobertura ideológica de umas dominação e exploração menos estatalmente centralizadas.<sup>18</sup>

A estrepitosa queda de tamanho decorado pôde ter-se encenado como um estouro e, em certo modo, assim foi durante o Outono e Inverno daquele já longínquo ano de 1989. Especialmente em Berlim, claro. Mais terrivelmente, depois, na Roménia ou, sobretudo, na Jugoslávia. Mas o fim da sua lógica interna, ou seja, da lógica da sua produção, tinha sido, mais bem, e como corresponde a toda a transição sem ruptura, *um gemido que se pensou e quis a si próprio estouro definitivo*. Um gemido, aliás, já relativamente velho, “arqueológico”,<sup>19</sup> naquela altura de fins de 1989 e cujo restanhado eco ressoava ainda entre os cascalhos do Muro. Porque assim tinha sido como um heteróclito conjunto de forças encarnadas nos revolucionários, jovens, então, eles, de um ano 1968 que cabe, simbolicamente, todo em Paris, e em Maio; assim tinha sido como, digo, esses atores acabaram o mundo.<sup>20</sup> Porque talvez

---

<sup>18</sup> É a passagem daquela variante do Estado-Nação, o Estado-Partido despótico, ao (supra-)Estado também como recobrimento da fragmentação das mafias económicas ex-socialistas que regerão estas agora *normalizadas* economias. Ou, em termos económicos extremos: da igualitária distribuição social da miséria *entre o povo*, à desigual distribuição privada da riqueza *entre as elites*.

<sup>19</sup> “Ante ese restablecimiento, en sólo dos décadas y media, de un orden blindado, invulnerable a los ataques revolucionarios, los supervivientes de aquel sueño insurreccional de Mayo apenas alcanzamos la condición de residuos arque[ol]ógicos. Apenas si memoria queda” (Albiac 1993: 179). Cf., assim mesmo, a “Carta arqueológica” [a Félix Guattari] de Toni Negri em Guattari e Negri (1987: 91-104).

<sup>20</sup> A diagnose que Gabriel Albiac, um dos participantes dos eventos, faz deles e cuja análise orienta as linhas que eu escrevo é, assim, em igual medida fulminante e justa:

A veinticinco años de distancia, me afianzo, cada vez más, en la convicción de que, contra lo que pudiéramos soñar entonces, el 68 fue más el cierre de una época ya condenada a no tener continuidad que la apertura de un ciclo histórico nuevo. El último acto del proyecto revolucionario del movimiento obrero del siglo XIX. Todos los elementos de su simbólica se dan en ese gran laboratorio de la revolución teorizada que fue mayo de 1968... Para acabar por estrellarse contra un muro no previsto: un poder difuso, illocalizable en formas institucionales, que burló todo intento de ser “tomado”. De ahí, el aterrador vacío que se abrió, de inmediato, bajo los pies de sus herederos y en cuya rigurosa carencia de futuro hemos aprendido a sobrevivir [...]

El drama final del 68 es, con seguridad, ése: haber sido la constatación práctica de una operación de recomposición de poder que se anunciaba ya como insoluble. La capacidad de constitución de las consciencias en la forma-valor estaba cerrando su ciclo. Es una paradoja que la más internamente contradictoria de las consignas del 68 cristaliza muy bien, en sus simultáneas radicalidad e ingenuidad: “¡Imaginación al poder!” ¡Como si existiera, en la fase de desarrollo del capital en la cual vivimos, otro despotismo más universal, más irrebable, que el de la tupida red de máquinas productoras de imágenes que modelan la estructura elemental de la consciencia de los sujetos a ellas sometidos! (Albiac 1993: 177-179).

em nenhum outro ponto venham a converger tão dramaticamente (e algo há de tragédia clássica nisso, assim mesmo) a grandeza e miséria dos protagonistas do momento: sonharam um mundo em que a imaginação deviria único vórtice de poder; sonharam-no, além do mais, como fulgurante criatura de uma *Revolução* não dividora de velhas palavras de ordem nem de seguidismos da tão estultífica manualística dos velhos partidos comunistas, mas da posta em prática desse mesmo princípio e dinâmica com que o novo mundo designaria a única estrutura de poder não apenas respeitável como, aliás, desejável. E vieram, no fim de tudo, a estrelar-se contra a evidência de que não era o velho mundo que estava pisando-lhes os calcanhares o único tigre de papel, que o império do imaginário (em modos e com meios tão velhos como os por Baruch Spinoza minuciosamente descritos e estudados no coração do Barroco em que a modernidade coagula) devinha, com eles, através *também* do seu agir *revolucionário*, e precisamente por sê-lo (como apontei na primeira parte), o definitivo centro de um novo operativo produtor do capital com o qual enterrar a velha era da subsunção formal da força de trabalho e dinamitar, assim, o seu antigo centro nevralgico: a fábrica. Os processos de imaterialização laboral, como vimos, aceleravam-se, a lógica capitalística disseminava-se no corpo social na sua definitiva tentativa de colonização de outras estruturas configuradoras de subjetividade, na sua final acometida, pois, para reduzir todas as subjetividades possíveis a uma só: o sujeito-força-de-trabalho.

Produz, agora, com a passagem dos anos, uma irresistível, e prazenteira, vertigem intelectual verificar como as mais lúcidas e menos ingénuas análises do coração mesmo da gestão social a meio do controlo neste novo mundo do capital globalizado, ou época global, que se anunciava então vinham sendo produzidas desde antes mesmo do 68 pelo grupo de irreverentes sabotadores que deram em articular-se

em redor das mais conhecidas figuras de Raoul Vaneigem e Guy Debord<sup>21</sup> e persistiram em apresentar-se como o movimento Situacionista.<sup>22</sup> Ao labor deste último devemos a designação da forma que tomará a organização da relação das subjetividades *não diretamente constituídas polo capital* com as novas condições e determinações em que este, concentrado e mais cada vez integrado (quer dizer, a ele subsumindo *o mundo, as cousas e, dentre elas, os homens*), começava tendencialmente a operar e implementar-se nas incipientes sociedades do controlo. Forma de organização que é, como já se apontou, e em rigor, *mecanismo de captura* ou *estratégia de colonização* ou, sem mais, *paradigma pleno e aporético de exploração* que não pode senão produzir ruínas e resíduos, resíduos *em ruínas*. À conceitualização deste centro organizador Debord deu-lhe, digo, o nome de *espetáculo*:

[E]n la teoría situacionista [cobrava] una especial relevancia el concepto de *alienación*, que constituye la base intelectual sobre la cual edificará Debord su noción de *espectáculo*. Si Marx había “puesto sobre sus pies” la idea hegeliana de enajenación al mostrar que su “base material” era la explotación económica de los trabajadores, Debord, que vive en la Francia de la posguerra el florecimiento de la sociedad de consumo de masas y de la industria del ocio asociada a la economía de la abundancia, la progresiva penetración del llamado *american way of life* y la generalización de los medios de comunicación audiovisual, enfoca sus análisis hacia un modo de alienación de los trabajadores que ya no se centra en la explotación durante el tiempo de trabajo (tiempo que, efectivamente, tiende a disminuir), sino que coloniza el ocio aparentemente liberado de la producción industrial y se pone como objetivo la expropiación del *tiempo total de vida* de los hombres, del cual el mercado internacional del capital extrae ahora nuevas plusvalías, y que impone la generación de todo un “seudotrabajo” (el sector terciario o de los servicios) para alimentar el “seudocio” del proletariado convertido en masa de consumidores pasivos y satisfechos, en agregado de *espectadores* que

---

<sup>21</sup> *Vide*, sobretudo, as suas mais influentes obras: Debord (1967.1992 e 1988) e Vaneigem (1967).

<sup>22</sup> “Ellos fueron los escenógrafos de esta revolución, los principales responsables de su peculiar poética, quienes resucitaron los nombres de Marat o de Fourier en plena sociedad opulenta y pasearon por las calles de París el fantasma de la Comuna. Si hasta ese día, debido a su desvinculación del ambiente intelectual oficial y de las actividades políticas convencionales, casi todo el mundo los consideraba como un grupo más bien nihilista de agitadores excéntricos, románticos y utópicos, en aquel momento parecía como si la *historia les hubiese dado la razón*, como si fueran los únicos a quienes la revuelta de Mayo no había cogido desprevenidos, los únicos que dominaban el terreno y sabían orientarse en él” (Pardo 1999: 10).

asisten a su propia enajenación sin oponer resistencia alguna (Pardo 1999: 11-12).

Esta re-organização do tempo de vida nas sociedades de controlo da época global — não *em redor de* mas, estritamente, *como* tempo de trabalho *sempre* — esta *subsunção*, digo, terá as suas imediatas consequências.<sup>23</sup> Também de ordem político, pois acabará por submeter os mecanismos da representação a um maquiaveliano processo de inversão em duas direções: primeiro, no sentido pleno de encenação teatral, de máscara e mentira, que as assembleias nacionais nos Estados modernos adquirem<sup>24</sup> no período de passagem do Estado-Nação ou supra-Estado. E, segundo, e consequentemente, o efeito de reflexão induzido sobre o corpo da cidadania, que devém, assim, a verdadeira representação de uns interesses configurados *obscuramente* (e, *obscenamente*: fora de foco) noutro lugar por outrem.

Espetáculo, pois. Não outro, digo, o centro *visível* desta nova, e definitiva, fase do modo de produção cuja acumulação originária tinha começado por volta do século XV e ao qual Marx reservara no Capítulo VI (inédito) do Livro I de *O Capital* a consideração de ser o único propriamente merecedor da carga de sentido que a

---

<sup>23</sup> “[L]os escritos situacionistas pretendían, a este respecto, asestar un *golpe* a la aletargada cultura de su tiempo, relativamente autosatisfecha con su incipiente consumismo: ¿no es sinrazón que nos esforcemos denodadamente en *ganar* tiempo a las penosas actividades laborales, y en ganar independencia con respecto a nuestros inexcusables vínculos bio-fisiológicos con la naturaleza, para luego destinar esas ganancias a la adquisición de material de desecho [...] con el que rellenar su vergonzoso vacío? ¿No es locura luchar por tener cada vez más *ratos libres* si luego no sabemos qué hacer con ellos y necesitamos toda una industria — la del *show business*, el negocio del espectáculo — que nos ayude onerosamente a pasar el rato? ¿No sería mejor vivir? Aquello que los sociólogos del *establishment* encontraban indispensable de la sublevación de Mayo [...] sólo estaba en condiciones de explicarlo una teoría que, como la situacionista, había diagnosticado una *nueva pobreza* en el corazón de la abundancia, una pobreza que la proliferación de mercancías conserva, envuelve y disimula pero no resuelve, a saber, *la miseria de la vida cotidiana de los trabajadores*, de quienes han descubierto que su riqueza no lo es más que aparentemente y reclaman el derecho a vivir y no sólo a pasar el rato [...] La perplejidad de las autoridades políticas ante esta protesta se debía, pues, al hecho de que planteaba problemas que antes no se habían calificado como ‘políticos’, porque el Estado y sus instituciones no eran en rigor ni su origen ni el marco adecuado de su solución [...]” (Pardo 1999: 12-13).

<sup>24</sup> Essa crescente sensação que o cidadão tem mais cada vez de estar a assistir, *como espetador*, a uma farsa não raro televisada em que o “debate parlamentar” encobre e retira do campo de visão os verdadeiros lugares de decisão soberana e os verdadeiros agentes dela. Sendo especialmente assim quando as restrições espaço-temporais que exigiram no século XVIII a figura do “representante” não operam já no mundo contemporâneo do capital globalizado.

designação “capitalista” em rigor implica. Espetáculo, afinal, o que os protagonistas do 68 veicularam com a sua revolução: eis a cifra da sua derrota. Ofereceram o rosto. Partiram-lhe-lo. É difícil achar algo dessa magnitude e significância no que restará de nominal século XX. São, os seus protagonistas, como diz Gabriel Albiac (1993 e 2000: 45-68), de um modo muito preciso, novos aristocratas. E derrotados. Tiveram, pelo menos, uma guerra própria, à altura das suas grandezas. Depois, só uma lição, outra vez absolutamente clássica, e relativamente independente do pó póstumo em que, em maior ou menor grau, as suas biografias têm devindo: nunca mais ter esperança. E, conseqüentemente, nunca mais ter medo. Enfim: não ensinar nunca nada, também, curtada toda a possibilidade de conexão com qualquer fração da geração seguinte.

Ao cabo, devir póstumo pode ser visto como todo um logro. Ter a decência de reconhecê-lo é deslumbrante. Ter, por cima, as forças para devir novamente um contemporâneo é, mais ainda, dignificante.<sup>25</sup> Os outros, os que ao mundo viemos com tudo isto se passando ou já acontecido, nascemos, com total precisão, à vez póstumos àquele carcomido teatro que cai entre Paris 1968 e Berlim 1989 (embora ainda dividores, em grande medida, das suas mitologias) e forjados *ab initio* na definitiva e aporética paisagem estrutural do capital. Não temos sabido, depois, proporcionar-nos sequer uma batalha à que dizer essencialmente própria, escaramuças só, sobrevivendo ou, no melhor dos supostos, resistindo na nova sociedade da circulação imaterializada que despreza as suas determinações contra todos e contra tudo e em que cenário e decorado são já a única dimensão do acontecer societário. Arruinada a panóplia da mascarada do velho mundo pelo menos

---

<sup>25</sup> E nem são, aqui, nem pretendo que sejam, “decência” e “dignidade” julgamentos morais senão na medida mesma em que remetem ao tão kantiano coração da problemática do humano: “*dignidad es exteriorizar en toda circunstancia la condición de ser racional; decencia es no encubrir tal condición procediendo en conformidad a criterios que la subordinan y así la degradan*” (Gómez Pin 1995: 30).

desde 1968, habitamos agora um em que superfícies e profundidades *tendem, na lógica dele, a devir intercambiáveis*. É, sem mais, a infinita devastação e miséria da época global. A centralidade da abstratização, por meio de uma forte imaterialização, dos processos de trabalho tem exigido que a esfera da produção engolesses a da circulação. Que o mecanismo se automatizasse. Que fosse, pois, invisível quanto tal e infinito produtor regulado de imagens, a elas subsumindo mesmo a linguagem. E o que é mais grave, que projetasse sobre as estruturas com as que se vê obrigado a conviver a sua final tentativa controladora e imperial.

Trás do fim do mundo, gemido e estouro na sua visualização, o deserto. Sim, mas à condição de que como o daliniano ou o do Lanzarote de José Saramago. Gilles Deleuze sabia bem que não há, em tal hábitat, ausência, ou vazio: “Qué curiosa confusión la del vacío con la de la carencia” (Deleuze e Parnet 1977.1980: 102). Pelo contrário: a vida opera. Mesmo se subterrânea. Mesmo se como uma velha touperia, porque, “[...] de igual forma que el desierto es un cuerpo sin órganos que jamás ha sido contrario a las tribus que lo pueblan, el vacío jamás ha sido contrario a las partículas que se agitan en él” (Deleuze e Parnet 1977.1980: 102).

## 2.2. A Galiza espanhola: mutilação... ou fractura?

O mundo, então, *um mundo*, termina de acabar em 1989. E fecha um século, no essencial, para além da sua conceitualização da guerra como espaço económico e tecnológico privilegiado<sup>26</sup> (o que o converteu no mais mortífero na história),

---

<sup>26</sup> Não digo já como *espaço político*, pois na modernidade guerra e política são duas manifestações do mesmo fenómeno básico. Gabriel Albiac, que considerara a radicalidade analítica do *Vom Kriege* de Carl von Clausewitz comparável só à do *Das Kapital* marxiano:

Y, si algún paralelo de su esfuerzo hay que buscarle entre los de su edad, sólo el que conducirá al *Capital* de Karl Marx me parece equipararse en envergadura; y también, como consecuencia de ello, en inacabamiento [...] Clausewitz [...] a diferencia [...] de Marx [...] muere joven, sin haber llegado a resolver lo que el autor de *Das Kapital* dirá su problema más duro [...]: el orden expositivo que lograra dar razón de un mundo aún no acabado de nacer del todo (Albiac 2005: 205-206)



insubstancial. Não é, porém, como já apontei na primeira parte, exatamente assim na Galiza espanhola destes anos em que os disparos de *Fogo cruzado* não logram penetrar as couraças duríssimas dos mecanismos de produção cultural e, especificamente, literária do(s) seu(s) imediato(s) contexto(s) nacina(is)l. Roberto Ouro punha, em 1991, as linhas mestras em que o operar discursivo deste livro se debuxava contribuindo, deste jeito, para a definição da qualidade mesma dos seus simbólicos disparos:

Agora bem, os acontecimentos deste final de século, mais candentes que nunca no 1991 tornam a dar a *Fogo Cruzado* um novo pulo. A obra já não é, simplesmente, um relatório em clave artística da situação duma nação num momento pontual da sua história, mas também a expressão palpável dos problemas da sociedade mundial nesta época, e ainda de muitas outras. Temas como a defesa dos valores culturais de cada povo ou a enigmática linha existente entre o ódio e o amor no conjunto das relações humanas põem *Fogo Cruzado* no caminho da universalidade, esquecendo o “tipiquismo” e o folclorismo que tanto dano fez sempre “as letras galegas”. A obra, utilizando palavras de F.F. Santos [...], transpõe a “situação histórica particular no plano do histórico fundamental”. Já só isto seria suficiente para procurar-lhe um espaço no “peculiar” mundo literário galaico. Mas creio meu dever como cidadão que tenta pensar e analisar as coisas que estão a ocorrer neste seu país, parafraseando com isto as palavras autodefinidoras de J.M. Novais na apresentação do livro em Outubro do 1989 na Corunha [...], responder ao prólogo com que se abre o livro, por outra parte ponto capital e fundamental do mesmo, pois na minha mais pessoal decodificação (vaia por diante a *terminologia*) constitue, mais a lá duma simples chamada de atenção,

---

Gabriel Albiac, digo, conclui assim no seu estudo do *Da guerra* baixo as epígrafes “Pensar la guerra” (2005: 203-214) e “Administrar la muerte: o del político” (2005: 215-225):

Nosotros lo hemos conocido bien, ese futuro del cual Clausewitz recela, y que es el pasado de cuya metateria están hechas nuestras pesadillas. No tardará en alcanzar a la Europa de cuyos primeros estertores da razón *Vom Kriege*. Apenas tres cuartos de siglo, y la era del exterminio puro habrá llegado; de la guerra a la política. Y la política, al fin, se habrá sabido a sí misma metafísica del mal, lugar real en que se juega aquella *matanza ilimitada* que Clausewitz querría aún dejar en la panoplia de los modelos formales. En 1830, es todavía posible soñar una política refrenadora de la matanza. A partir de 1914, el Estado se acepta como máquina de guerra, que ante nada ni nadie distinto de sí debe rendir cuentas. Y nace un mundo nuevo. Sus emblemas serán Gulag y Auschwitz (Albiac 2005: 214).

E isto é assim, claro, porque se

Aristóteles había descrito el espacio de la política como el grado supremo de una ética de la excelencia [...] eso se extingue con el nacer de la edad moderna, donde política vendrá a reconfigurarse — bajo el seísmo de la invención anonadante del Estado — como última destilación formal del arte bélico. En un esfuerzo de reinención de lo político, cuyos jalones acotan Maquiavelo, Guicciardini, La Boétie, Hobbes, Spinoza, Marx, Lenin, Schmitt, Mao. Política sin valores, que, en Spinoza, se ajustará al antiaristotélico giro que exige de ella — como lo exige de la ética misma — el esfuerzo de “no reír, no lamentar ni detestar las acciones humanas... *sed intelligere*” [...] Entender. No cerrar los ojos a la determinada causación de cuanto sucede. Es todo (Albiac 2005: 223-224).

autopoética, ou semelhante, um autêntico S.O.S. em favor da Galiza “espanhola” e de todas as “galizas” em situação semelhante que achamos no viver quotidiano e após o falso “optimismo burguês” [...] Achei, depois de muitas voltas, uma proposta de actuação, uma linha, um sendeiro incerto traçado à esperança (Ouro Vilharaviz 1990-1991: 164-165).

Mas, depois de tudo, (*não*) *faz (bem)*, a Galiza espanhola, *parte* da *estória* de quase nenhum dos mundos a que me venho referindo. Da sua *história*, sim, claro, como se viu na primeira parte.

Considere-se, à partida, a designação até aqui uniformemente empregue (no texto estudado como, desde o início, na minha análise) de “Galiza *espanhola*”. Poderia dizer que se trata de todo um sintoma, e apontaria, assim, também, na direção que as imediatas (e, algumas, perigosamente distorcedoras) ressonâncias galénicas do termo invocam.<sup>27</sup> Digamos, não obstante, sem mais, que se trata apenas de uma pista naquele sintagma *encerrada*.

---

<sup>27</sup> Há que apontar aqui, neste sentido, a consideração da história da língua da Galiza como “clínica”, em sinédoque de Ricardo Carvalho Calero. Assim a adjectivava ele precisamente (a modo de indispensável antelóquio a qualquer tentativa da sua periodização e análise) no seu já clássico artigo de 1980 “A fortuna histórica do galego” (Carvalho Calero 1983: 15-27) também recolhido no volume *Da fala e da escrita*:

A história do galego, a partir do século XV, é em realidade umha história clínica: é a história dum organismo enfermo que, privado de assistência médica, se consome numha lenta degeneração dos seus tecidos vitais [...] A história do galego [...] é a história dum organismo saio até a Idade Moderna, a história dum organismo enfermo a partir de entom [...] Existe entre nós um movimento favorável à recuperação do galego aleijado. Mal poderemos medicar ou operar o organismo doente, se nom conhecemos com suficiente precisom a história clínica do paciente, pois a correcta diagnose é condiçom inexcusável para a ajeitada terapêutica (Carvalho Calero 1983: 15).

Com efeito, o próprio Carvalho, reiterando o seu tropo sanitário no texto de 1981 também inserido em *Da fala e da escrita* sob o título de “Pedagogia lingüística” (Carvalho Calero 1983: 122-124), o próprio Carvalho, digo, apontava assim “a correcta diagnose” e, correlativamente, a estratégia a seguir no processo de “cura”:

O galego está enfermo desde fins da Idade Média. Bloqueada a sua funcionalidade como língua escrita, subsistiu como língua oral polas dificuldades que as más vias de comunicação ofereciam à penetração do castelhano. Mas, nom vendo-se reflexado no espelho da escritura, o galego perdeu o sentido da sua identidade [...] Na deriva dos acontecimentos estava a progressiva castelhanização. Ao povo foi-lhe tirada a possibilidade dum desenvolvimento normal da sua língua. Se agora queremos reactivar o galego, temos que purificá-lo. Os elementos perdidos devem restaurar-se, e para os neologismos hai que ter em conta as soluçons adoptadas no resto da área ocidental peninsular, à que o galego pertence, mais bem que as adoptadas na área central, a nom ser que o que se pretenda seja umha centralização total do galego, em cujo caso é preferível que o substituamos em bloco polo romance central espanhol (Carvalho Calero 1983: 123-124).

Ainda que outras aproximações em forma de tropo serão por Carvalho transitadas (sendo de especial interesse as de alguns dos seus últimos livros), esta, indicadora de um estado doentio, será, talvez, a de

Primeiro, aquela adjetivação opera numa abertura de sentido não explícita, pois para considerar a espanholidade da Galiza em tais sucintos termos há que ou bem supor a existência de uma (outra) Galiza não-espanhola, até externamente considerada em função das fronteiras; ou bem supor a existência no interior dessa indefinida entidade abstrata à que chamamos Galiza de uma seção espanhola e outra, simplesmente, que não o é. Em qualquer destes supostos achamo-nos perante uma adjetivação de tipo especificativo: a Galiza (espaço em branco) espanhola. Não, em nenhum caso, a Galiza (pausa; vírgula) espanhola.

Vou, heurísticamente, apostar por ambas as opções e fazer delas os alicerces mesmos em que parte essencial da minha hipótese assenta. Sem perder, claro, jamais de vista a centralidade identitária que a configuração do adjetivo “espanhola” impõe, assim como a persistência na definição negativa em que aquela configuração é sediada (*não-espanhola*).

E, segundo, consequentemente, a constituição sintática de um tal sintagma funciona, mais do que numa ambiguidade<sup>28</sup> (ou, inclusive, numa contradição), sobre uma *indecidibilidade*.<sup>29</sup> Sobre: pois é, esta, *material e simbolicamente*, o seu território *único*. Embora com a severa restrição que em tal indecidibilidade induzem as determinações e consequências de cada uma das duas opções que considero e co-articularei.

---

maior fortuna divulgativa. Nela, aliás, as condições sócio-políticas da partição da *Gallaecia* em dous reinos são apresentadas como o elemento determinante na “fortuna histórica do galego”. As ressonâncias desta “diagnose” ecoam no arestizado e aperfeiçoamento sobre o tropo induzidos com o essencial momento definidor da Galiza que o texto introdutório a *Fogo cruzado* opera e ao qual oportunamente aludirei: o território da amputação selvagem ou traumática.

<sup>28</sup> Ao modo da série de contrastantes e contrastivas até, contraditórias, mesmo, definições do sujeito “nós” que analisei na primeira parte.

<sup>29</sup> Estamos, agora, não em redor do ser daquele “nós” que os galegos somos, mas numa das suas condições privilegiadas de existência *na medida em que* “nós-mesmos”: as condições de possibilidade (e pensabilidade, lógica embora não cronologicamente, primeiro) da *Galiza* (“[parte de] uma nação”), não de *Galicia*... mesmo *contra* *Galicia* (“região” espanhola ou “parte de *la nación*”).

Eis as grandeza e miséria aos galegos próprias. A situação é, em verdade, complexa, como vimos no fim da primeira parte. Profundizar nas suas condições, assim enunciadas (indecidibilidade, deslocamento identitário,<sup>30</sup> negatividade) é o índice mesmo do pensar sobre a específica problemática dos processos de construção nacional em curso nesse (e em definitiva relação com os outros) território peninsular desde há algo mais de meio milénio.

Tem sido, precisamente, este labor o muito em especial por António Gil Hernández desenvolvido na Galiza.<sup>31</sup> Um empecinado pensar ele próprio inserido no entramado multicausal da estruturação nacionalitária galega sobre a que os nacionalismos espanhol e galego operam. E um reconto minucioso das características principais em que os efeitos discursivos destas intervenções sobre aquela estruturação têm coalhado, nomeadamente no que diz respeito do essencial elemento identificador<sup>32</sup> da especificidade galaica: *a língua*.<sup>33</sup>

Porém, a acutilante pertinência das suas análises vem determinada não pela identificação do linguístico como o essencial elemento configurador de uma

---

<sup>30</sup> Já que o aspeto definatório crucial da identidade se faz residir na *relação* da Galiza com a sua condição (ou não) de espanhola (nos dous sentidos apontados de, ao mesmo tempo, *interior e exterior* à Espanha; razão pela qual esta devém o termo não marcado).

<sup>31</sup> É a este respeito crucial a leitura de pelo menos os seguintes trabalhos: Gil Hernández (1985, 1986, 1986a, 1987, 1995). E, muito especialmente, como a um tempo síntese e prolongação da hipótese explicativa sua que venho aqui livremente interpretando, os seus livros *Silêncio ergueito* (1996) e *Temas de linguística política* (2006).

<sup>32</sup> A formulação extremada, um bocado teleológica (e precisamente por isso bastante problemática) na sua excessiva antropomorfização, de Ricardo Carvalho Calero cifra à perfeição esta consideração: “Em realidade, Galiza existe desde que existe o galego, porque o galego é o espelho em que Galiza se reconhece. A Galiza românica é, pois, a primeira Galiza, pois a Gallaecia romana é ainda umha Galiza intrauterina de Roma” (Carvalho Calero 1983: 19).

<sup>33</sup> Nem nacionalismo galego (em especial desde as cruciais intervenções de Castelao referidas na primeira parte, que não são, aliás, senão a prolongação e explicitação *nomeadamente política* de uma linha de pensamento essencial ao galeguismo) nem nacionalismo espanhol discutem a centralidade linguística na sua luta pela definição do ser da Galiza. Enfrentam-se, só, nos modos de apropriação do objeto linguístico em relação ao *status* que lhe corresponde (1) na delimitação dos seus usos e na codificação do seu valor simbólico e (2), conseqüentemente, nos modos de relação *social e individual* com o outro objeto linguístico presente no território da Galiza espanhola. Se para o nacionalismo galego a língua (galega) é elemento suficiente (além de necessário) para a definição da nacionalidade, para o nacionalismo espanhol a língua (galega) é elemento necessário para a definição de uma peculiaridade galega dentro de uma nação espanhola para cuja definição a língua (castelhana) é

hipotética identidade galega, mas pola caracterización, imprimindo assim uma criativa mobilidade a esse esquema, da sua qualidade negativizante e/ou subsumintemente definidora — uma sorte de sinédoque maior para a definição nacional da Galiza: ao demonstrar como a língua (elemento definidor básico) é (nos discursos hegemónicos contemporâneos sobre o galego e a Galiza tanto do nacionalismo espanhol como do galego) ela própria definida não apenas em termos negativos por relação com o castelhano, mas assim mesmo em termos a este subsumintes e, portanto, dele (das determinações sociolinguísticas e glotopolíticas da hispanofonia espanhola) subsidiários quando se trata de implementar uma consequente e perentória praxe reguladora (ortográfica e gramatical) de respercussões bem graves. A língua, sentida como o essencial índice definidor da galegitude, fica assim analiticamente exposta como o buraco negro donde todas as confusões (culturais e, *sobretudo*, políticas) partem e a que, também, todas elas remetem.

Este conglomerado identitário quanto à condição nacional conhece um centro exógeno regulador dos silêncios e dos dizeres, centro exógeno em que toda a possibilidade de positividade descritiva como de negatividade não ultrapassável descansa: como gerir a condição estrutural, diassistémica<sup>34</sup> e dialetologicamente<sup>35</sup>

---

elemento suficiente (e exclusivo). A *Constitución Española* de 1978 é, neste sentido, como já aponteí, manifestação discursiva extremamente destilada de tal ideologia.

<sup>34</sup> De acordo com a já clássica distinção que Eugenio Coseriu faz entre sistema, norma e fala como os diferentes níveis que constituem uma língua funcional ou histórica, o “galego” seria (como o “português”, o “luso-africano”, o “luso-asiático” ou o brasileiro) uma das normas do sistema linguístico internacionalmente conhecido apenas pelo nome de português. Deste jeito, “[e]l habla corresponde poco más o menos a la *parole* de F. de Saussure; la *norma* y el *sistema* de la lengua corresponden en su conjunto, aproximadamente, a la *langue* saussureana” (Coseriu 1981: 317). Ou, com maior precisão:

El *habla* presenta una técnica idiomática como técnica efectivamente realizada [...] Pero, naturalmente, además de la realización de una técnica tradicional, el habla contiene también toda una serie de determinaciones propias que, en el fondo, la singularizan: la hacen, en cada caso, “*inédita*” [...]

La *norma* de la lengua, en cambio, contiene todo aquello que, en el habla correspondiente a una lengua funcional, es tradicional, común y constante, aunque no necesariamente funcional [...]

[E]l *sistema* contiene sólo las oposiciones funcionales: aquello que, en una técnica idiomática, es distintivo y que, de ser diferente, tendría (o sería) otra función de lengua, o no

portuguesa das realizações linguísticas *de aquém Minho*? E como gerir a condição genealogicamente<sup>36</sup> galega das realizações linguísticas *de além Minho*?<sup>37</sup>

*Fogo cruzado, agora, de novo:*

Numha Galiza mutilada selvagememente polo projecto nacional espanhol, materializado afinal na Constituição de 78, onde as agressões em matéria idiomática, cultural, económica, social e política som tam brutais, proclama[m]os ser impossível a consolidação de umha literatura de nosso. Entender isso é o primeiro passo para conseguir a independência da Nação porque a autonomia monárquica espanhola nom serve mais que para mascarar e impedir defrontar os graves e grandes problemas levantados. Persistimos em

---

tendría (no sería) ninguna función en la lengua funcional considerada y podría, eventualmente, llegar a ser irreconocible (o incomprensible). Por consiguiente, todos los rasgos que se comprueben como distintivos pertenecen al sistema.

La norma es, en un sentido, más amplia que el sistema: en efecto, contiene también rasgos no funcionales, mientras que el sistema contiene únicamente los rasgos distintivos necesarios para que una unidad de la lengua (en el plano de la expresión o en el plano del contenido) no se cofunda con otra [...] En este sentido, precisamente, el sistema es menos amplio que la norma y está “contenido” en ella [...] Pero en otro sentido el sistema es más amplio que la norma, ya que, siendo menos determinado [...], abarca también posibilidades no realizadas en la norma de la lengua [...]

En este sentido — y precisamente gracias al sistema, que es esencialmente sistema de posibilidades —, una lengua no es tan sólo lo que ya se ha dicho con su técnica, sino también lo que con la misma técnica se puede hacer: no es sólo “pasado” y “presente”, sino que tiene también una dimensión futura (Coseriu 1981: 321-326).

<sup>35</sup> Assim, por exemplo, Celso Cunha e Luís Filipe Lindley Cintra, na seção “ Os dialectos do português europeu” inserida no “Capítulo 2. Domínio actual da língua portuguesa” da sua *Nova gramática do português contemporâneo*, cuja primeira edição é de 1984, formulam a seguinte divisão:

A faixa ocidental da Península Ibérica ocupada pelo galego-português apresenta-nos um conjunto de DIALECTOS que, de acordo com certas características diferenciais de tipo fonético, podem ser classificados em três grandes grupos:

- a) DIALECTOS GALEGOS;
- b) DIALECTOS PORTUGUESES SETENTRIONAIS;
- c) DIALECTOS PORTUGUESES CENTRO-MERIDIONAIS [...]

Esta classificação parece ser apoiada pelo sentimento dos falantes comuns do português padrão europeu, isto é, dos que seguem a NORMA ou conjunto dos usos linguísticos das classes cultas da região Lisboa-Coimbra, e que distinguirão pela fala um natural da Galiza, um homem do Norte e um homem do Sul (Cunha e Lindley Cintra 1992: 10).

<sup>36</sup> “O galego, pois, historicamente nom nace entre Ortegal e o Minho [...] senom entre Ortegal e o Douro; e a conquista estendo-o até o Mondego cando ainda nom existia o reino de Portugal. Logo, a colonização continua sem o concurso dos galegos de aquém Minho, porque o condado raimundês está incorporado ao reino de Leom, e som os galegos de além Minho, agora portugueses, os que vam introduzir o galego nos territórios do centro e o sul do novo reino, onde umha fala românica aliterária, na que se comunicavam os moçárabes, constitui o substrato do galego importado [...] O português de Lisboa nom é um romance moçárabe independente do galego, mas um galego traído polos conquistadores e implantado sobre as falas românicas dos moçárabes [...] Em termos estritamente lingüísticos, o português e o valenciano acham-se em relação co galego e o catalão, respectivamente, na mesma situação que o andaluz verbo do castelhano” (Carvalho Calero 1983: 30-31).

<sup>37</sup> Ou, por outras palavras: a condição, do ponto de vista *sincrónico*, da comunidade de fala da Galiza espanhola como fazendo *ainda* parte, em qualidade de “norma” (Coseriu 1981) nesta, da comunidade da “língua histórica” (Coseriu 1973) portuguesa; a condição, do ponto de vista *diacrónico*, da comunidade de fala de Portugal como fazendo parte, também em qualidade de “norma” nele, do “iberorromânico ocidental” (Carvalho Calero 1983) ou do “sistema linguístico” (Coseriu 1981) galego-luso-afro-ásio-brasileiro.

fazer da cultura um bem colectivo; e sabemos que para isso se produzir tem-se de impulsar como labor colectivo umha práxis de igualdade e solidariedade que a social-democracia europeia está a esvaziar de conteúdo [...]

Como escritores denunciámos o processo de substituição lingüística destinado a eliminar o galego-português do nosso território (F.c. 1989: 11).

E, nele, no texto que é o seu umbral, a primeira das condições a que acima me tenho referido: deslocamento identitário. A *amputação* a que Galiza se vê submetida opera exatamente nos dous níveis de imbricação mútua anteriormente indicados. Mutilação, no interior do âmbito (nacional) próprio. Mutilação, também, com relação a outro âmbito (nacional) que fica assim afastado e diferenciado do conjunto. Mas a palavra empregue é *mutitada*. A fisicidade nela invocada é imensa, e o espaço em que como metáfora se articula muito preciso: o particípio indica passividade, sim, mas, sobretudo neste contexto, *objetualização*. Talvez, mesmo, estado? E a escolha e cotexto léxicos, em si, permitem pressupor uma amputação traumática (“selvagemente”). Porém, as limitações deste tropo são, também, essenciais: a mutilação é sempre de um membro (ou parte sua) não decisivo para a continuação da vida que, uma vez amputado, adquire uma certa condição espectral ao tempo que cessa de ser um mecanismo biológico com perspectivas de persistência vital autónoma. Portanto, nos dous níveis considerados, interno e externo, a tentativa definitiva da Galiza pelo primeiro e destacado dos textos de *Fogo cruzado* implementada acarreta repercussões de primeira ordem: enquanto apresenta a independência da nação galega como o mecanismo reparador — o processo, pois, de separação do outro organismo agressor (o projeto nacional espanhol) — cifra as esperanças do projeto nacional galego numa práxis coletiva aderida a uma pressuposição objetivista das atividades ditas culturais assim *disseminando* e *diferindo* a metáfora violenta em que o discurso tinha começado.

Convém assinalar nesta altura, claro, que nem esta metáfora é “original” nem está aqui articulada nos exatos termos da mais famosa referência amputatória à história da Galiza. Os autores de *Fogo cruzado* situam-se assim (implicitamente, porque ao mesmo tempo dela se distanciam) no sulco da formulada por Daniel Castela quem, interpretando as palavras do “cronista oficial” dos Reis Católicos, o Padre Zurita, pronunciará primeiro, num dos seus discursos como deputado do Partido Galeguista nas Cortes Espanholas, e reformulará depois, no seu *Sempre en Galiza*, uma das suas frases com maior sucesso posterior:

O romance galego percorreu un ciclo literario completo, de tan outo valor artístico que traspuxo as fronteiras do noso país, chegando a ser a língua lírica e cortesán de Castela. En galego escribiron Alfonso IX, Alfonso X e outros enxenos casteláns. Incluso algún poeta árabe foi tributario do noso idioma. Escoitade o que di Santillana: “...*non há mucho tiempo cualesquier decidores é trovadores destas partes, agora fuesen castellanos, andaluces o de la Estremadura, todas sus obras componían en lengua gallega o portuguesa*”. Foi preciso executar a “*doma y castración de Galicia*” (verbas de Zurita, cronista dos *Reis Católicos*) para que enmudecérámos; pero a nosa língua sigueu froecendo en Portugal, e o povo galego non quixo esquecerla (Castela 1944.1992: 267).

“Doma y castración de Galicia” ou, na versão primeira do discurso parlamentar, “doma y castración del Reino de Galicia” (García 1978: 16). Não devemos, contudo, deixar-nos levar pela aparência de citação literal que as aspas impõem, pois não há referência alguma a “castração” no texto do Capítulo LXIX do Livro XX dos *Anales de la corona de Aragón* a que Castela se refere. Sim, a um reino que é explicitamente considerado “nação” e cujo “domar” não designa senão o processo de substituição nobiliar de essenciais consequências a que se vê submetida a Galiza mercê de mecanismos como, por exemplo, a supressão em 1476 do seu direito de voto em Cortes (sendo então os interesses da Galiza representados pela cidade de Samora) ou a centralização administrativa imposta pelas suas católicas majestades. Estes factos serão centrais no período que Zebral Lopes (1996: 104) denomina da



“guerra de libertação nacional da Galiza (1476-1485)” e que — embora continuará além da derrota e execução dos nobres galegos (Pedro *Madruga*, que contou com apoio militar português; e Pero Pardo de Cela, justicado em Dezembro de 1483, desfrutarão do maior sucesso, mesmo popular, no relato deste período) que se opunham às políticas dos Reis Católicos — culminará com a laminação das classes dirigentes autóctones. Processo, portanto, e mais propriamente se se quer fazer uso de ferramentas metafóricas, de *decapitação*.

Interessa, porém, da leitura de Castelao, a central e configuradora dimensão atribuída ao linguístico, em similares termos a como o faz o desenvolvimento argumentativo do texto inicial de *Fogo cruzado*. Situam-se assim, como disse acima, os seus autores, numa articulação discursiva dividora da do rianjeiro, solidária com o modo tradicional, comum no galeguismo e nacionalismo galego, de abordar a questão nacionalitária e do qual o próprio Castelao é continuador. Mas, apontava, também se distanciam de um dos aspetos daquela articulação discursiva. Em concreto na maior vaguidade (ambiguidade) que a metáfora amputatória conleva em *Fogo cruzado*: não há, neste, designação ou indicação de *que* tenha sido amputado. Sim a há, no texto de Castelao. Mas numa deslocação semântica em relação à fonte textual por ele explicitamente considerada com repercussões interpretativas de primeira ordem: a *decapitação* torna-se *emasculação*. Mudança relativamente surpreendente quando as recebidas e assumidas características antropomorfizadoras da Galiza persistem em considerá-la, sobretudo, liricamente *feminina*. A Galiza é (para um enorme caudal de literatura galega, espanhola e portuguesa) *mulher*. A Galiza, castrada, é, todavia, no texto de Castelao, *eunuco*.

E na sequência de deslocações semânticas induzidas pelas metáforas e metonímias com que o saber e a cultura ocidentais operam, uma delas resulta aqui

significativa — aquella que a mitologia grega codifica no universo textual dos símbolos de seguinte modo:

[L]a pérdida da la vista traduce la pérdida de los genitales y la *ceguera*, en consecuencia, equivale, sin duda, a la *castración* o emasculación. Y sin embargo, ninguna metonimia es gratuita; no es por casualidad que un nombre sustituye a otro en la lógica del desplazamiento simbólico: el signo emergente no sólo burla la realidad que *no nombra*, como si la metonimia no fuese más que una especie de sinonimia negativa, sino que además *dice* algo de la realidad burlada. No se limita, pues, a usurpar el espacio semántico de un sustantivo, sino que, por efecto de su propia usurpación, una vez localizado el *verdadero sustantivo*, se añade a éste en la forma de conocimiento adjetivo. Quiero decir, en este caso concreto, que si la *ceguera* funciona como metonimia de la castración es, en definitiva, porque el castrado, el eunuco, es de *alguna manera* CIEGO (Alba Rico e Fernández Liria 1989: 5-6).

Cegueira e eunuquismo são, pois, no nosso imaginário cultural, territórios simbólicos colindantes se não *coextensivos*. E que tipo de cegueira é a que o eunuco porta? Como opera este com aquela?

El eunuco, en efecto, no ve y porque no ve *vigila*: no se hace preguntas, cierra los ojos a las intrigas de palacio, sirve fielmente a sus amos y sus jefes [...] El eunuco, porque no ve, *vigila*. Pero, porque *no ve*, ya sólo aspira a *ser visto*; esto es, *seduce* a quienes *vigila*. Rueda, sí, en el vacío de la seducción infinita en la que las estrategias del ardor amoroso sustituyen a su satisfacción: se muestra, así, atildado, meticuloso en el vestir, tentado por el lujo, afecto a las hipérboles de la virilidad. Puesto que no puede acceder a los goces de la carne, no tiene más obsesión que la de complimentar, con rigor de autómatas, sus ritos y sus señuelos: pesados anillos, suntuosas libreas, el gusto por la geometría, la retórica y los sables. Y es que el eunuco es algo más que una figura extinguida en el polvo de la Historia; es un *espíritu*, una forma de relación con la realidad que se ha conservado — casi hegelianamente — en aquellos oficios o instituciones en las que se conjugan la disciplina y la obediencia ciega con el desplazamiento de la sexualidad hacia sus formas más exteriores o preliminares: el mayordomo, el policía, el militar (el único rival amoroso al que ningún soldado podrá nunca vencer es a *su propio uniforme*: de ahí su empeño en *identificarse con él*) (Alba Rico e Fernández Liria 1989: 6-7).

Um “espírito”, o eunuco, cujo “não-ver” é, em rigor, (não) ver *certas cousas* por *não poder* (e, até, *nem saber mesmo em que consiste a ação de*) ver. Trata-se, portanto, de um modo de ver que não deixa de ver... *de esguelha*, incapaz de ver cousas, ficando sempre polas suas sombras... pola sua *imagem*:

*Hoy todos somos eunucos. Ceguera y seducción son las dos características ideológicas indisociables bajo las que se presenta y mediante las que asegura su existencia nuestra sociedad postmoderna y democrática erigida sobre la hegemonía de la Imagen. Ceguera porque la ideología en general — en cuanto que es siempre la ideología dominante — no es más que eso: un no-ver interior al ver o, si se prefiere, la representación necesariamente imaginaria de nuestra relación con nuestras condiciones materiales de existencia. Seducción porque el sujeto cristalizado a partir de esa “representación imaginaria” es hoy un sujeto seducido por su propia ceguera. Platón, hace ya casi veinticinco siglos, describió este “topos” del eunuco como una caverna: allí donde las imágenes (lo imaginario) han usurpado el lugar de los Conceptos (la visión de lo real) y donde el ruido ha usurpado el lugar de ese silencio en el que empiezan a hablar las cosas mismas y en el que, por tanto, se ve por primera vez la necesidad de lo imaginario como función de reproducción de las relaciones reales que rigen nuestras vidas (Alba Rico e Fernández Liria 1989: 8).*

Não poderiam, acaso, ser lidas como *cegueira* (sobre a *condição nacional* de “nós”, galegos) e *sedução* (das condições em que o projeto nacional espanhol “nos” colocava em relação aos portugueses e aos madrilenos) aquilo que a lâmina 39 do álbum “Nós” invocava? E não devém, então, a Galiza *espanhola*, assim, a “nossa” particular *caverna*?:

Vivimos, sí, en la caverna y en la caverna hay que luchar contra las evidencias porque allí toda evidencia es engañosa. Para luchar contra las evidencias, sin embargo, hay que pensar y *pensar es esa violencia del conocimiento mediante la que el conocimiento descubre*, contra todas las evidencias “ideológicas”, *la violencia ininterrumpida sobre la que se constituye y reproduce nuestra sociedad [...]* Pensar es ver (Alba Rico e Fernández Liria 1989: 8).

Tais podem ser, portanto, as consequências teóricas que a deslocação semântica pela metáfora amputatória de Castela induzida teriam se “aplicadas” sobre a lâmina que estudei na primeira parte. A cirúrgica, pontual, intervenção (curtar a cabeça do povo, os seus senhores, as suas elites) torna-se numa estendida cegueira (a incapacidade de ver, de pensar, as próprias condições e determinações). A primeira é subjetivamente orientada (afecta uns específicos indivíduos) e não necessariamente exige a desarticulação (política, *mas não só*) do povo. A segunda é subjetivamente difusa (quem é que está, tem virado cego?) e exige a desarticulação

(*política*, sobretudo e *talvez apenas*) do povo. A formulação da “inocente” pergunta da criança dispara o conjunto de “*nós*” (laços, ligações) que permite combinar as duas: *que vejam (que pensem) aqueles que deveriam ser a cabeça do povo galego — as suas notabilidades. Cabeçar é*, deste modo, ação resultante de *ver*. E se *ver é pensar*, pensar é, no rigor platónico (no rigor do *dialogar* socrático de *Ménone*, 80d-86c), aquela atividade que qualquer um, *mesmo um escravo*,<sup>38</sup> é quem de fazer: o eunuquismo devém, pois, *curável... para qualquer um*: para aquelas classes sociais que “representam”, em “*Nós*”, “o povo”...

No entanto, todas as metáforas têm as suas limitações: conhece bem o leitor o destino que aguarda, no mito platónico, àquele capaz de ver (porque abandonou a caverna) mas regressa empenhado em informar os seus colegas nela do descobrimento do erro em que moram...

Até aqui a produtividade que a metáfora amputatória em Castela nos permite. O texto inicial de *Fogo cruzado* não identificará o membro amputado. Nunca. Assim fazendo coloca-se diferentemente na mesma problemática.

Para Castela a amputação *ocorreu*, e diz, *privilegiadamente*, de *gentes* (“mais ou menos estrangeiros”...). Acontece, só, que há, *ainda*, maneiras de enfrentá-la: porque se os galegos, descabeçados dos seus senhores feudais no século XV, têm sido desarticulados *politicamente* como *nação*, não têm, *ainda*, sido desarticulados *nacionalmente* como povo. Não há “cabeça”, talvez. Há, sim, as

---

<sup>38</sup> Sobre a interpretação deste trecho com especial atenção à determinação como seres de linguagem dos humanos (o que é *a base de*, mas não *o mesmo que* a sua condição de seres de razão), garantidora, portanto, da universal possibilidade de pensamento (como, aliás, reguladora da *anamnese* em que todos os mal-entendidos da interpretação desta passagem platónica normalmente se centram) na medida em que com a, desde a, na linguagem (que é da ordem da caverna, ou da imaginação, com Spinoza) se deixe de *opinar* (de ter *pontos de vista*) para começar a observar, ver, desde o único ponto de vista que não é ponto de vista de ninguém, isto é, para começar a *pensar*, vide Gómez Pin (1989: 18-31) e Alba Rico e Fernández Liria (1989: 184-188). Suspeito que a não outro proceder, em rigor, podemos com Jacques Derrida, *aquém* Jacques Derrida, chamar *desconstrução*.

condições do *ver*, universais. E, na Modernidade, necessita um povo de “senhores”?...

Para (o texto inicial de) *Fogo cruzado* a amputação *está ainda a ocorrer*, e diz, *privilegiadamente*, de *territórios, âmbitos, espaços, esferas...* Aliás, e como apontava anteriormente, enquanto apresenta a independência da nação galega como o mecanismo reparador, cifra as esperanças do projeto nacional galego numa *práxis coletiva* aderida a uma pressuposição objetivista das atividades ditas culturais. *Disseminando e diferindo*, assim, a metáfora violenta em que o discurso tinha começado.

Disseminando. E diferindo. Não prescindindo por completo dela (nem muito menos da sua dimensão violenta), pois haverá de lidar com o inelidível caráter *traumático* de toda a amputação. Assim, o texto inicial de *Fogo cruzado* faz operar sobre esta metáfora um conjunto de restrições (como para a *reduzir?!... pode-se reduzir uma mutilação?...*), e uma linha de fuga<sup>39</sup> a partir delas, de fulcrais consequências tanto para a leitura (da pertinência e coerência articulativa interna, da sua *estabilidade* interpretativa, pois) da específica metáfora (*mutilação*) empregue no texto quanto, correlativamente, no jogo identitário em que estamos, aqui, mergulhados.

Primeira restrição: a consideração da atividade de um coletivo, produzida também coletivamente (“Persistimos em fazer da cultura um bem colectivo; e sabemos que para isso se produzir tem-se de impulsar como labor colectivo umha

---

<sup>39</sup> No sentido fixado pela interpretação que deste termo de Gilles Deleuze e Félix Guattari faz Claire Parnet quando, comentando o “escribir a dúo” (Deleuze e Parnet 1977.1980: 31) deles afirma:

Hay multiplicidades que no cesan de desbordar las máquinas binarias y que no se dejan dicotomizar. Por todas partes hay centros, centros como multiplicidades de agujeros negros que no se dejan aglomerar. Líneas que no tienen nada que ver con el trayecto de un punto y que se escapan de la estructura. Líneas de fuga, devenires, devenires sin futuro ni pasado, sin memoria, que resisten a la máquina binaria [...] El rizoma es todo eso. Pensar en las cosas, entre las cosas; eso es precisamente hacer rizoma y no hacer raíz, trazar la línea y no pararse

práxis de igualdade e solidariedade que a social-democracia europeia está a esvaziar de conteúdo” [F.c. 1989: 11]), oferece-se como o elemento reparador da situação de mutilação. Deve-se indicar já agora que com especial destaque do papel a jogar nela por “umha literatura de nosso” cuja “consolidação”, nas condições de “agressor” mutiladora descrita, é paradoxal e taxativamente dita — ainda mais, proclamada — impossível. Assim, precisamente por aquela invocação ativa, tal coletivo em tal processo pode ser só pensado como o organismo restante depois da mutilação, não como o membro ou membros de fato amputados (exógena como endogenamente).

Segunda restrição: em forma de matização. E de abandono brusco do quadro metafórico geral para acolher-se à pericial linguagem da ciência sociolinguística: “denunciamos o processo de substituição linguística destinado a eliminar o galego-português do nosso território” (F.c. 1989: 11). Denúncia, portanto, do processo cujo fim projetado é a eliminação da língua daquela literatura à qual tão essencial rol lhe era reservado no processo de independização e cuja nominação é aqui dada como “galego-português”.

A conjunção de ambas as restrições só pode articular-se logicamente como uma linha de fuga que ré-envia a problemática ao esquema metafórico inicial, *desconstruindo-o*. Porque a esfera sobre a que uma das amputações específicas se quer que aja foi designada: *a língua*. Porque, consequentemente, a qualidade dessa amputação há de ser vista ainda em progressão<sup>40</sup> (doutro modo — quer dizer, com a

---

*a recapitular*. Crear población en un desierto y no especies y géneros en un bosque. Poblar sin jamás especificar (Deleuze e Parnet 1977.1980: 32).

<sup>40</sup> Aliás, a literalidade do texto é clara, *Fogo cruzado* estabelece a seguinte sequenciação (todas citações tiradas de F.c. 1989: 11): 1) “Galiza mutilada selvagemente”, 2) “polo projecto nacional espanhol”, que 3) agora “materializado [...] na Constituição de 78”, 4) “onde as agressões em matéria idiomática, cultural, económica, social e política são tão brutais”, 5) “a autonomia monárquica espanhola não serve mais que para mascarar e impedir defrontar os graves e grandes problemas levantados”. Quer dizer: as agressões são, ainda. Presente do indicativo. E em áreas para além da linguística: em todas as esferas, em rigor, que o nacional e o estadual gere(m). A mutilação não pôde, se esta lógica é coerentemente continuada, ter sido completada. Está em processo. E em projeto (nacional espanhol), do qual o chamado “Estado das Autonomias” que a *Constitución*

substituição linguística completada — a problemática seria revisitável apenas em termos fantasmagóricos). E porque na segunda parte do gentílico que identifica a língua temos, pela primeira e última vez no texto, o adjetivo “português” — *trás dum hífen*. Hífen, cujo rasto na operação definidora da língua é, precisamente, o vector que nos permite considerar o primeiro dos sentidos (o *literal*) que qualquer dicionário dá do verbo mutilar (privar de um membro; cortar um membro ou parte dele a) como de algum modo dependente, na circulação dos significados no texto, daqueles outros sentidos (*figurados*, propriamente metafóricos) que qualquer dicionário especifica (truncar; deturpar; destruir parte de). Hífen, enfim, cuja função reitora na operação definitória é, assim, *instável*.

Com efeito, se considerada sem restrições a metáfora amputatória, aquele hífen pode só ser traço de segmentação em relação à zona hoje já exógena.<sup>41</sup> E em verdade o projeto nacional espanhol tem produzido essa mutilação.<sup>42</sup> Acontece, neste

---

*Española* de 78 consagra não seria senão veículo propiciatório para mais encobertamente, mais *anestesiada e anestesiadamente* (“mascarar”) progredir na ação mutiladora. Que se não foi ainda completada é porque *encontra, e tem encontrado, resistências*: aquelas que se relacionam com “a soberania [...] da Nação galega que outros antes que nós defenderam e a que estes textos querem contribuir” (F.c. 1989: 11, a ênfase é minha).

<sup>41</sup> Pois que a admissão de alguma etapa na história da língua (e da literatura) à que dar o nome de “galego[hífen]portuguesa” ou “galaico[hífen]portuguesa”, mínimo comum denominador de todas as tentativas definidoras do galego e da Galiza, considera, como dizia, a linha interpretativa literal de amputação por cima da figurada de truncamento, deturpação ou destruição; *mas apenas no movimento de submeter esta segunda à primeira*.

<sup>42</sup> Para uma análise da história da partição da Galiza em duas metades, a norte e sul do Minho, desde a consolidação entre 1143 e 1230 dos reinos de Galiza-Leão e Portugal (que, embora enfrentava os seus reis, não diluía o carácter galaico de ambos — para ambos como para estranhos: assim, as crónicas muçulmanas da época referem-se a Afonso Henriques como “o pérfido galego, senhor de Coimbra, o maldito de Deus” [Nogueira 2001: 236-237]) até ao final submetimento do reino da Galiza à coroa castelhana entre 1412 e 1486 *vide* Nogueira (2001). Em todo o caso, deve ficar claro, como estabelece Camilo Nogueira, que os reinos de Portugal e de Galiza-Leão foram em origem dous reinos *galegos* cuja capital cultural (em verdade capital cultural de toda a Península) era Compostela e a Universidade que a escola compostelana estabelecerá (facto do que eram cónscias as outras universidades europeias) em Salamanca (Nogueira 2001: 239-242). Um apontamento final sobre as consequências da partição, no quadro geral, como é evidente, que fornece o facto de o latim ser ainda a língua de “cultura” na Europa do momento mas com o início do importante cultivo “popular” escrito em romance (no caso peninsular nomeadamente a escola trovadoresca galaico-portuguesa desenvolvida entre 1200 e 1350) que sentará parte das bases culturais para a ascensão glotopolítica e sociolinguística das línguas românicas: “Inicialmente, Portugal é umha parte da Galiza. A criação do reino lusitano modifica esta situação desde o ponto de vista político, nom desde o ponto de vista cultural” (Carvalho Calero 1983: 19).

suposto, que a operação de despojar uma parte do organismo de um ou de alguns dos seus membros ou parte deste(s) se torna, com irrefutável evidência, impraticável: o simbólico que o imaginário português põe em funcionamento não pode ser de modo algum um membro ou parte de um membro sem persistência vital autónoma. Cabe, apenas, inverter os termos (ou seja, considerar que é aquilo que no significante Portugal coalha o organismo mutilado) ou assumir que a mutilação opera ao modo em que o faria sobre organismos do tipo dos vermes de terra (e, portanto, que daí em diante estamos perante dois corpos mutilados, que são ou têm sido reciprocamente parte orgânica um do outro e que em forma simultânea e a partir de um único processo amputador comum se têm tornado organismos com pelo menos o mínimo de condições para a vida independente). Em ambos os casos, o hífen é fronteira, linha de demarcação ou guilhotina (é este o universo metafórico que propriamente daria conta das ideologias e práticas linguísticas conhecidas na Galiza como “isolacionistas” ou “independentistas”<sup>43</sup> [do português]).

---

Aliás, para uma história das diferentes tentativas de reunificação (por exemplo entre 1369 e 1371 com Fernando I ou as contínuas mudanças entre 1389 e 1411) destes dois territórios assim como da persistência de uma consciência (explícita ou articulada fundamentalmente em sectores das elites) de *semelhança* (paralela de outra de *diferença* com relação a Castela) tanto a nível cultural e linguístico como nas suas repercussões a nível social, económico e político na Galiza e em Portugal ao longo dos séculos (por exemplo, durante a guerra de independência portuguesa no século XVII ou nos contínuos conflitos, não raro bélicos, de Espanha contra Portugal entre o século XVIII e inícios do XX, assim como na conformação dos ideais modernizadores e liberais do republicanismo português e do nacionalismo galego) *vide* Zebral Lopes (1996).

<sup>43</sup> Já no seu trabalho de 1981 “Os limites do galego”, também compilado em *Da fala e da escrita*, caracterizava e contextualizava deste jeito Ricardo Carvalho Calero as posições dessa corrente ideológica conhecida como “isolacionismo”, amparada pelas instituições da nação espanhola e que insiste na necessidade de “reconhecer” uma definitiva ruptura entre os dialetos “galegos” e os “portugueses” do iberorromânico ocidental (também dito por Carvalho, na sua repartição da territorialidade das línguas novilatinas em Ibéria, espanhol [de hispânico, ou peninsular] ocidental frente a espanhol central ou castelhano e espanhol oriental ou catalão) por ocasião da definitiva intervenção política espanhola sobre a Galiza na altura do século XV (frente à corrente “reintegracionista”, que insiste na necessidade de reconhecer que os traços diferenciais são apenas o resultado deturpador da política espanhola como risco mais visível do processo de substituição do português pelo espanhol [mesmo, se preciso, via “galego” como *aparentemente* não espanhol mas, *sobretudo*, não português] na Galiza... *et non solum?*):

Os tempos som inajeitados para a pervivência das língua minoritárias. A facilidade e rapidez das comunicações, a frequência dos intercâmbios internacionais exigem veículos linguísticos de difusom geral. O cantonalismo linguístico mal se ajeita às condições da vida moderna. Se isolamos o galego do português, é dizer, se nos empenhamos em que o galego deve voltar as costas às demais formas do espanhol ocidental, e se admitimos que o galego



Se consideradas as restrições e a linha de fuga que estas articulam, só poderia ser simbolização de uma mutilação *tentativa aquém e além Minho* (isso sim, talvez em momentos diferentes), e, portanto, *rasto* deixado pelo âmbito de que a mutilação provém sobre aquele(s) organismo(s): não bem cicatriz (pois a amputação não tem sido, *ainda*, completada) mas *resto: conjunto danado de tecidos* (tendões, nervos, veias, ossos, carne...) *por onde as duas partes estão a ser separadas... e por onde ambas estão*, assim mesmo, *ainda*, portanto, *mal conetadas, ligadas, comunicadas*. Neste suposto, uma certa prática de *desconstrução* da história é requisito indispensável tanto quanto a implementação de cirurgias maquilhadoras da marca se torna altamente problemática. Todas as possibilidades induzidas pela designação “Galiza *espanhola*” se jogam nisto. E, claro, operam na articulação de duas sinistralidades básicas: Espanha (como operador do desastre) e Portugal (como o

---

deve viver namorado do estigma que a castelhanização lhe impuxo na frente, tal separatismo e tal conformismo conduzirão-nos a um beco, a um fundo de saco sem mais saída que o esmorecimento da nossa língua. Compreende-se que o político oportunista, formado no centralismo mais rígido e agora converso à teoria do estado das autonomias, apoie e outorgue a sua protecção oficial às soluções isolacionistas, porque lhe parecem as mais inócuas. Assim pode oficializar-se um pseudonacionalismo que pretende afirmar-se contra o castelhano e o português. David dançará entom a sua dança guerreira. A nós semelha-nos mais cómica que heroica. O português é umha forma do galego, como o andaluz é umha forma do castelhano, e a descastelhanização indispensável tem como correlato a reintegração necessária. Nom tem porvir umha solução que negue os vínculos familiares. O galego e as formas que del se derivam cobrem um espaço de grande extensom mundial. Explorar as diferenças mais bem que as semelhanças entre as distintas modalidades do galego-português, se nom persegue conscientemente a asfixia da nossa fala, é umha maneira irreflexiva de colaborar a privá-la de oxígeno, confinando-a nos estreitos limites que a administração estatal sinalou a essa infeliz criatura mutilada (Carvalho Calero 1983: 35).

Para uma exposição das posições em que as teses isolacionistas dizem fundar-se feita desde tal poscionamento (em cujo discurso o termo “isolacionista” não é, obviamente, empregue como auto-definitório, embora sim o sejam outros como o de “independentista” ou galego “auto-identificado”) vide ILG-RAG (1982.1995.2003) e Ferro Ruibal (1984). Há, apesar de tudo, abundante bibliografia em que estas posições são submetidas a crítica, mas para uma detalhada e extensa análise delas tanto do ponto de vista da linguística estrita como da sociolinguística e glotopolítica vide AGaL – Comissom Linguística (1983.1989). Afinal, a consideração da essencialista (e internamente articulada de modo contraditório, pois também se reconhece a necessidade de “restaurar”, por exemplo no léxico, elementos já quase totalmente substituídos nas falas galegas pelo seu equivalente em castelhano, não operando-se assim em relação a outros aspetos da língua) tese de “fidelidade à fala” sobre a que se articula boa parte da posição isolacionista, se tomada ao pé da letra, não conduz senão a um beco aporético maior em linguística (é, sem mais, impossível “escrever como se fala”) cuja fundamentação assenta na possibilidade de uma “natureza sem cultura” não tão afastada, em verdade, dalguns dos mais essenciais caracteres ideológicos fascistóides com que o capital tende a executar-se

*Unheimlich* específico da hispanidade),<sup>44</sup> na conjugação das suas identidades como Estados e como Nações. Deste é do universo metafórico de que o projeto *Fogo*

---

(vide Gil Hernández 1986 e “Isolacionismo ou ‘natureza’ [sem ‘cultura’]” em Gil Hernández 2006: 86-90).

<sup>44</sup> E *Unheimlich*, aqui, de acordo, claro, com a definição genérica e um dos exemplos que do *sinistro* fornece Sigmund Freud no seu já clássico artigo de 1919: “*Unheimlich sería todo lo que debia haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado*” (Freud 1919.1979: 17), mas também, e muito especificamente para o nosso caso, “lo *unheimlich* es lo que otrora fue *heimisch*, lo hogareño, lo familiar desde mucho tiempo atrás” (Freud 1919.1979: 30). E isto é assim polo fato de Portugal constituir, nomeadamente desde 1648, uma espécie de espectral membro amputado da forte e impostada unicidade que é essencial ao projeto nacional espanhol (e que este sonhou sempre com se reincorporar, vide Suevos [1987] e Zebral Lopes [1996]) mas sobretudo por aquilo que, *sinistramente*, ressoa no nome “Portugal”: a sua condição originária de reino *galego*, comum com a condição de tal do já absorvido reino de Galiza-Leão, e da atual Galiza *espanhola* (que compreende a Comunidade Autónomica de *Galicia* e os territórios galegófonos com ela limítrofes administrativamente pertencentes às Comunidades Autónomicas de Astúrias e de Castela-Leão e tradicionalmente conhecidos no âmbito do galeguismo como a “Galiza irredenta”), e *central* na configuração dos atuais Estados-nação Portugal e *Espanha*. De facto, o falseamento que a historiografia espanhola faz desta *comum* condição (e, em especial, os termos em que o opera) assim como da sua centralidade constitutiva estão na base da mitologização da história peninsular realizada pola historiografia espanhola hegemónica:

A existencia de Gallaecia é por si mesma contraditoria coa idea dunha unidade española fundamentada na continuidade do reino godo e Castela. Nunca ocupado o seu territorio polos musulmáns e establecido no amplo territorio do noroeste peninsular da provincia romana e do reino suevo, o reino de Gallaecia constituíu nos séculos VIII-XI unha das dúas entidades políticas básicas da península, xunto con Al-Ándalus, e estivo na orixe tanto dos demais reinos centro-occidentais como da expansión deses reinos polo territorio da Hispania musulmana. No occidente peninsular constituíu a base territorial e política da formación do Estado español e de Portugal. O reino de Portugal herdou particularmente estruturas de poder e cultura e lingua galaicas: “a zona portuguesa de Galiza (...) acabou por estar incluída nun marco colectivo que excluíu a españolidade” [...], afirma Américo Castro.

A mesma Castela tivo a primeira existencia institucional como reino separado a partir de 1157, por decisión testamentaria do emperador e rei de Gallaecia Afonso VII. Aínda despois de 1230, cando Fernando III uniu por herdanza os reinos centro-occidentais de Gallaecia e León e de Castela e Toledo, Galiza tivo sempre o carácter de reino. Só o perdeu de facto — aínda conservándoo formalmente — cando foi sometido polos reis Fernando e Isabel, ambos paradoxalmente de título galego Trastámara, que uniran nesta dinastía e nunha soa coroa o reino catalano-aragonés e os reinos centro-occidentais.

A ideoloxía oficial non pode recoñecer o papel central de Gallaecia sen derramar unha parte substancial dos mitos que a sosteñen. Así, non só ignora a realidade histórica galaica senón que procura ademais non entrar na cuestión dun Estado portugués que pola súa propia existencia nega fundamentos básicos da mesma. Trata a existencia de Portugal como unha excepción continxente, en tanto que dá por necesaria a existencia e o carácter territorial do actual Estado español. Claudio Sánchez Albornoz, por exemplo, na súa obra *España, un Enigma Histórico*, atribúe a existencia de Portugal a unha causa accidental [e parece dar por sentado] que unha entidade política peninsular única sen mediar a separación de Portugal tería como lingua oficial o castelán, sen ter en conta que no momento da separación de Portugal a lingua dominante no espazo centro-occidental peninsular era con evidencia o galego e non o incipiente castelán.

O pensamento dominante considera aberta a historia na decisiva cuestión da unidade peninsular, mais dun xeito unidireccional. Daría como heréticas hipóteses contrarias, e non menos razoábeis, como que sen a independencia de Portugal puido o conxunto da Gallaecia constituír a compoñente política fundamental dun Estado que abranxese a península, co galego-portugués como lingua [...] (Nogueira 2001: 20-22).

*cruzado* (como inscrito numa teorizações e práticas “reintegracionistas”<sup>45</sup> da língua) a si próprio se quer. Ambíguo, ou, melhor, *instável* universo metafórico, porém, cuja literalidade fala de *mutilação* mas cuja escrita, em rigor, a exige tornada, porque a “agressão” está ainda a ser implementada, *numa sorte de fractura*. E uma fractura não apenas pode como, nomeadamente, *deve* ser *reduzida*. O seu precário índice *real*: a ortografia empregue.

Em resumo, durante todo o exercício interpretativo que venho realizando a partir deste primeiro e difer(enc)i(a)do texto de *Fogo cruzado*, uma situação é oferecida em destaque que permita a definição (apropriada) com que descrever a Galiza: uma (tentativa de) mutilação cuja relevância deriva da instabilidade (instabilidade, *sobretudo*, nos termos postos em jogo por esta metáfora, *física* mas não só) definidora de quais sejam o(s) membro(s) ou seções dele(s) e qual o corpo; da instabilidade (também nos termos deste jogo metafórico *sobretudo psíquica*, mas não apenas) definidora do carácter endógeno ou exógeno desse(s) membro(s) ou seções de membro(s) em relação ao organismo primigénio; e, assim mesmo e por cima de tudo, da instabilidade definidora do grau de realização da tentativa mutilatória: reconhece-se que a tentativa visa a mutilação, que os mecanismos

---

<sup>45</sup> Também no seu trabalho “Os limites do galego” caracterizava o “reintegracionismo” Ricardo Carvalho Calero deste jeito:

A tradição galeguista mais firme viu sempre o português como umha rama do galego, se nos situamos no ponto de vista histórico. Entom, o português é umha garantia de supervivência do galego, porque ainda que nas províncias espanholas esta língua deixasse de usar-se, perviveria na forma meridional. De por parte, a presença do português reforça as possibilidades de persistência do galego. Se aquel nom existisse como instância corroboratória, o galego nom poderia, nas circunstâncias actuais, oferecer resistência efectiva ao castelhano. Por isso os castelhanistas desejam incomunicar as duas formas do galego-português. Alguns propugnam um heroico comportamento independentista frente ao castelhano e ao português asemade. O pastor David, coa sua funda, lutando em dous frentes co Golias castelhano e o Golias português. Tal guerra seria demencial. O lógico é que o galego restaure a sua conexom co português se quer resistir a castelhanizaçom (Carvalho Calero 1983: 34).

Para um estudo de conjunto compreensivo, sistemático e contrastivo das duas perspetivações sobre a língua da Galiza (“isolacionismo” ou “independentismo” ou “diferencialismo”; e “reintegracionismo” ou “luso-reintegracionismo”, ou, simplesmente, como dizia o professor Rodrigues Lapa [1979],

empregues pelo Reino de Espanha de facto operam como se a Galiza estivesse *já* mutilada<sup>46</sup> (não outra a definição derivada da presente materialização jurídica do projeto nacional espanhol na vigente *Constitución* de 1978) e que o seu alvo é não, sem mais, a aniquilação de qualquer projeto nacional (na medida em que verdadeiramente *nacional*) galego, mas esta como efeito necessário da total e coerente implementação do projeto nacional espanhol nos termos em que este tem sido historicamente formulado.<sup>47</sup> Em qualquer hipótese, sobre esta complexa configuração metafórica as sucessivas (e mutuamente excludentes) antropomorfização e animalização induzem uma abertura dependente da sua biologização básica: a designação de um âmbito de ferida; a possibilidade de implementação de uma cura (por adição protésica ou por reimplantação).<sup>48</sup>

---

“integracionismo”) vide Herrero Valeiro (1993 e 1994) e Arribe Dopico, Gil Hernández e Rábade Castinheira (1984).

<sup>46</sup> Embora, *de algum modo, e paradoxalmente*, ligada ainda àquilo que... quê?...

<sup>47</sup> Interessa insistir aqui, ao fio do indicado na nota anterior, em que, e como se verá, é de crucial importância o facto de a tática do projeto nacional espanhol, nesta altura, se concentrar numa Galiza *mutilada* (isto é, numa Galiza privada *de alguma coisa*) como veículo não contraditório com os seus objetivos em vez de numa Galiza *uni(fi)ca(da)* e *polidamente espanhola ou espanholizada*. Ambas as opções são, claro, *projeções desiderativas*, mas enquanto a segunda o é plenamente (e requeriria ações e comportamentos *apenas* repressivos), a primeira *pode negociar o seu grau de realização através de propagandas, práticas e coletivos percebidos como, primariamente, galegos e não, ou só secundariamente, espanhóis* (trata-se, assim, de uma praxe *não apenas repressiva* mas *fundamentalmente ideológica*). O conjunto de relatos da história da humanidade tende sempre, em situações similares, a evocar a mesma arma privilegiada, na mesma tática de estratégias colonizadoras várias: *cavalo de Tróia, divide ut imperes* (e, neste caso, mais especificamente, *divide ut regnes*).

<sup>48</sup> Com relevantes consequências na problemática definitiva dependendo da opção médica ou da opção (psico)analítica: à partida poderíamos formular que cabe adscriver as opções protésicas às posições isolacionistas e as opções reimplantadoras às posições reintegracionistas. Nas segundas há, primeiro, e *como muito*, tentativa de amputação de um membro ou, mesmo, amputação de *uma seção* dele, o que implica deterioração *incompleta e restaurável*. Nas segundas há, *nas suas formulações extremas*, amputação completa de membro, o que implica perda absoluta, *consolidação* da deterioração avançada e substituição (por um novo membro que, na medida em que *novo*, pode ser só o *castelhano*, mesmo se sob diversa fasquia, pois, como escreve Lluís V. Aracil: “Sabemos [...] que as interferências do castelhano sobre o galego a esta altura nom som já umha infiltraçom, mas umha *invasom* [...] Poderíamos dizer: qualquer cousa que for castelhano pode passar por galego. A única condiçom é ser castelhano. Se nom, pode ser, por exemplo ‘estrangeiro’ ou português!” [Aracil 1989: 11]). Em qualquer caso, tanto isolacionismo como reintegracionismo partiriam, como aponteí acima, da consideração inicial de um único e comum organismo sobre o qual se ocasiona (alguém e algo ocasiona...) uma (tentativa de) mutilação. Reintegracionismo e isolacionismo diferem na “diagnose” dessa (tentativa de) mutilação em graus diversos e, consequentemente, nos processos adequados para a sua “curação”.

Assinalarei, finalmente, a relevância maior *do tecido* que o hífen escreve e inscreve: do seu grau de *cicatrização* (quer dizer, do grau em que ainda a ferida opere ou esteja a ser operada), como das suas possibilidades “restauradoras” algo de essencial em tudo isto se joga. Numa tal cirurgia, também *estética* (em todas as ambíguas possibilidades de sentido que o uso deste termo neste contexto analítico achega), o papel às práticas escritas da língua reservado e, em especial, dentre elas às literárias, devém, sem mais, decisivo. O médico ou analista revestirá, aqui, pois, a atividade do intelectual, do escritor, do artista.

### 2.3. Normalização... *linguística*

Nesta deslocação identitária definidora que venho de apresentar o elemento reitor, como se viu, é a língua. Nada melhor, então, que continuar agora pela descrição da situação sociolinguística da Galiza espanhola (como modelizadora maior do mercado linguístico e cultural naquelas partes da Europa) empreendida por Lluís Aracil. Sobre ela será decalcada qualquer tentativa de operação identificadora do nacional na assumpção de que “na História Contemporânea — e o que dela fica — poderia-se dizer: *a História da Galiza é a história de como retrocede umha língua*” (Aracil 1989: 8).

A questão é comumente posta em termos de “normalização”. De adequação, há que entender, das condições linguístico-comunicativas galegas às de outras comunidades em que não há duas línguas (ou mais) “em concorrência” pela plena extensão exclusiva do seu uso social e oficial. As primeiras descrições da situação inicial como “bilíngue” têm sido fácil e justamente desbotadas como redutoras, ideologicamente orientadas, aniquiladoras, pois que o emprego social de duas (ou mais) línguas é anti-económico enquanto ambas recobrirem as mesmas funções. Se

não é este o caso, como nem o é nem o tem sido na Galiza, origina-se um conflito linguístico. Na situação galega, se a sua história é a do retrocesso da uma língua é-o na medida em que esta é progressivamente substituída por outra. Neste processo (em curso) de substituição linguística dão-se, de acordo com Aracil, as seguintes tendências.

Uma primeira de *bilinguização*:

isto é, a generalização da competência num idioma que nom por açar era umha *língua nacional* e que foi unida a cousas como a *alfabetização*. Facto curioso: quando na Galiza se plantejou o problema de difundir o saber de letras, nom se questionou em que idioma, pois os que sabiam e exerciam de letras já tinham claro em que idioma o faziam. A *bilingüização* dos falantes do galego, o facto de umha proporção mais e mais grande da gente falante do galego ter adquirido — e nom apenas adquirido mas também coloquializado, e nom só coloquializado mas também à longa “nativizado” — o outro idioma, é sem dúvida, creio, a tendência mais grande da História Contemporânea da Galiza, sociolingüísticamente falando. Sem dúvida e a muita distância. O impressionante é que se umha pessoa pudesse voltar ao mundo após douscentos anos — e nom digo douscentos senom talvez cinqüenta, mas polo menos douscentos com segurança — ficaria abraçada ao ver que, por exemplo, o argumento típico para se dirigir em público em galego era *antes* o de ser o único idioma que entendia todo o mundo, argumento típico empregado *agora* para usar o castelhano (Aracil 1989: 8-9).

Bilinguização que é, de facto, *minorização*. Quer dizer,

esta tendência chegou a um ponto no qual praticamente se extinguiram os falantes unilíngües do galego [...] E reparai bem: a desapareção dos falantes unilíngües do galego significa ter chegado a umha situação em que, na prática, todo o falante do galego é falante do castelhano, até tal ponto que saber galego implica saber castelhano, até tal ponto que a comunidade ou subcomunidade lingüística galega é um subconjunto da castelhana: **relação de inclusom** (e portanto é minoria, pois umha parte é sempre menor do que a totalidade). Isto é: a *minorização* (Aracil 1989: 9).

Mas tal minorização precisou necessariamente de um correlativo vector configurador de comunidade e, nela, de identidade. Uma espécie de gradação da maior ou menor estrangeirice equiparável aos termos da questão formulada pola criança na lâmina 39 do álbum “*Nós*” de Castelao analisada na primeira parte. No coração mesmo da ambiguidade que vai do “*nós-outros*” ao “*nós-mesmos*”:

[N]este processo, por razões que vocês já imagináram, *tem sido mais forte a adesom da comunidade ou subcomunidade lingüística galega à castelhana do que a coesom da própria comunidade lingüística galega ou galego-portuguesa*. Precisamente um fenómeno típico das situações minoritárias nos processos de minorização é que, amiúde, a *adesom* a outra comunidade é mais forte do que a *coesom* da própria comunidade (Aracil 1989: 9).

Essas razões imaginadas são, claro, de tipo *glotopolítico*, e precisamente as mesmas que incidem na segunda, e definitiva, das tendências assinaladas por Aracil — a *unilinguização*, tendência, esta, consecutiva da primeira de *bilinguização ou minorização* e que, portanto,

tem um desfasamento, um “*décalage*”, um atraso [...] Se a *bilinguização* fora a aquisição de um idioma (o castelhano neste caso), a *unilinguização* foi o abandono do galego. Evidentemente ulterior, evidentemente posterior [...] Como se produziu a *unilinguização*? Como se abandonou o galego? [...] A *unilinguização*, o abandono do galego, é perfeitamente compreensível num contexto cujo esquema seria este:

Há douscentos anos neste país havia dous idiomas, ambos os dous *necessários* para viver umha vida normal, e os dous, conseqüentemente, eram *insuficientes*. Era necessário o galego para a gente em geral se entender e para qualquer viver normalmente, e o castelhano era necessário talvez nom para isso, mas sim para muitas cousas. Entom, os dous eram *necessários* e portanto os dous eram *insuficientes*. Pois bem, hoje chegámos a umha situação na qual um idioma continuou a ser *insuficiente* e ademais chegou a ser *desnecessário* (o galego), mentres o outro continuou a ser *necessário* e ademais fixo-se *suficiente*. (O castelhano, nom é?) (Aracil 1989: 9-10).

Não obstante, o esquema explicativo ensaiado, inclusive polo nacionalismo galego, para além do simplificador bilinguista tem sido privilegiadamente o da racionalização diglósica seguindo uma certa reelaboração categorial de Joshua A. Fishman (1967). Consideram-se, assim, as duas línguas em presença na Galiza e atribui-se a cada uma um rol social diferente e hierarquizado sem examinar os efeitos que tal estruturação hierárquica tenha sociolinguisticamente operado *no interior* de cada uma delas.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Para um estudo da fortuna teórica do conceito fergusoniano de “diglossia”, assim como da sua adaptação, apropriação e utilização como descritor explicativo central da situação sociolinguística e glotopolítica na Galiza *vide* Herrero Valeiro (1993, 1994, 1997 e 2002 & 2003).

### 2.3.1. Diglossia

Como António Gil Hernández tem demonstrado<sup>50</sup> (em conjugação com a achega cartológica que Lluís Aracil fez do conflito linguístico na Galiza espanhola e as suas tendências hegemónicas, que o caracterizam como um processo de substituição linguística) esta utilização do conceito de diglossia como aquele que dá conta da distinta e hierarquizada distribuição de usos correlativa do distinto e hierarquizado estatuto de *duas línguas diferentes* (neste caso, “galego” e “castelhano”) *num mesmo território*, só pode assentar na consideração da mutilação como processo acabado e produtor de dous organismos emparentados mas definitivamente independentes. É, assim, o coração mesmo das propostas de planificação linguística do isolacionismo galaico. Frente a isto (*contra isto*, mesmo, *vide* Gil Hernández [2006: III]), a análise de António Gil Hernández aposta polo conceito de diglossia tal e como havia sido inicialmente formulado e desenvolvido por Charles Ferguson no seu seminal artigo de 1959, que o próprio António Gil traduzira e adaptara em 1989, junto com Henrique Rabunhal, para o português e a situação da Galiza. Quer dizer que, segundo os “factores condicionantes” da situação diglósica numerados por Gil Hernández de acordo com a definição fergusoniana, diglossia é:

[0] *Uma situação linguística relativamente estável na qual, junto com dialetos primários de uma língua (a incluírem provavelmente diferentes “padrões” regionais), existe*

[1] *quer num período anterior,*

[2] *quer noutra comunidade de fala*

[3] *uma variedade sobreposta muito diferenciada, altamente codificada, amiúde gramaticalmente mais complexa,*

[4] *veículo de um extenso e prestigioso “corpus” literário escrito,*

---

<sup>50</sup> António Gil Hernández tem feito do seu estudo do conceito de diglossia e das suas aplicações no contexto galego um dos pontais mais produtivos da sua intervenção teórica. Assim, para além dos capítulos do seu *Temas de linguística política* (2006) “2. Capítulo fundamental: conceito de diglossia” (37-49), “4. Capítulo fiducial: propostas diglósicas de futuro possível” (63-72) e “5. Capítulo explorante: diglossia, normalidade, literariedade vanguardista” (73-76), devem consultar-se Gil Hernández e Rabunhal Corgo (1989) e Gil Hernández (1989a, 1989b e 1996).



[5] *que sobretudo se aprende mercê da educação formal e*  
[6] *está destinada à maior parte quer dos usos escritos, quer dos orais formalizados, mas nunca aos usos coloquiais de nenhum grupo social* (Gil Hernández 2006: 38).

Desta definição, dous elementos são determinantes:

A mesma COMUNIDADE DE LÍNGUA, e só enquanto COMUNIDADE (não cada indivíduo ou membro), usa variedades de um mesmo e só diassistema linguístico [...]

Existe distância, maior ou menor, mas sempre hierarquizada e normada, entre a VARIEDADE PADRONIZADA (*high* ou *alta* ou *superior*) e as VARIEDADES NÃO EXPRESSAMENTE FORMALIZADAS (*low* ou *baixas* ou *inferiores*). Uma e outras, descrevíveis pelos procedimentos da Linguística estrita, verificam-se, a PADRONIZADA, em âmbitos institucionais, enquanto órgãos político-administrativos de particular[-es] Estado[-s] a assumem como “representativa” de comunidade[-s] *nacional*[-ais], e as NÃO FORMALIZADAS, nos âmbitos não estritamente institucionais, porquanto as empregam diferentes comunidades de fala, nesses ou noutros territórios *nacionais* (Gil Hernández 2006: 40).

Ou seja, para a situação da Galiza espanhola, que a diglossia (ou correlacionamento diglòssico entre tais variedades) produz-se no interior de *cada* língua das *duas* socialmente em contato. Que as ditas “variedade padronizada” (uma e, sobretudo, *una*) e “variedades não expressamente formalizadas” (várias e *relativamente* lábeis) se correspondem basicamente com a distinção conceitual *escrita / falas*. E que, conseqüentemente, aquela situação que cabe considerar como de normalização linguística seria a caracterizada do seguinte modo:

A *correlação entre a escrita e as falas* de uma determinada língua, em situações normais, deve ser sempre considerada *diglòssica*, pelo menos num duplo sentido:

[1º] Enquanto que *a escrita e as falas constituem realizações diferenciadas do mesmo diassistema*, de que os cidadãos adquirem competência (de uma, unificada, e das outras, diversas) em processos de aprendizagem não só bem diferenciados, mas sobretudo adequadamente descrevíveis, quer forem educacionais estritos, quer forem socializadores no senso mais amplo do vocábulo.

Desde sempre, *os indivíduos humanos aprendem a falar por impregnação social*. Porém, na altura civilizacional da Modernidade, tornou-se normal o facto de os indivíduos-cidadãos aperfeiçoarem esse inicial *saber prático* por meio, sobretudo, da interação dialética com as realizações formais. Contudo, a oralidade instrumenta basicamente a comunicação em que predomina o relacionamento solidário.

Em qualquer hipótese, *o aprendizado das realizações escritas requer capacidade e dedicação específicas por aquelas implementarem interações formalizadas nos âmbitos em que predominam as relações de poder e são excluídas, num grau mais ou menos intenso, as relações de solidariedade.*

[2º] Enquanto que *a escrita prevalece e mesmo sobredetermina as falas*, quer a respeito dos critérios de correção linguística, quer a respeito do prestígio e validação dos textos produzidos no seio da sociedade, conjuntada e desconjuntadamente percebida.

Mesmo nos âmbitos da oralidade, estima-se conforme com a norma valorizar o texto escrito com preferência sobre o texto apenas oralizado. Em geral, *a escrita é percebida e valorizada como mais precisa do que a fala e, em todo o caso e (talvez) consequentemente, como mais correta* (Gil Hernández 2006: 41).

Esta, pois, a situação *normal* de uma comunidade linguística. Desta perspectiva é claro que a situação do espanhol (e da comunidade dos unilíngues hispanófonos) na Galiza espanhola *é normal*.<sup>51</sup> Como cabe, então, caracterizar a situação da comunidade lusófona na Galiza espanhola? E como, especialmente, no quadro geral do conflito linguístico cujas linhas maiores assinalou Lluís Aracil? Isto é, nas suas condições de comunidade *bilinguizada* (*minorizada*, mesmo se estatisticamente majoritários os galegófonos na Galiza espanhola) e à qual a correlação de forças parece conduzir pela progressiva *unilinguização* em espanhol. Se Aracil fornecia a cartologia, Gil Hernández desenhará sobre as suas linhas mestras o detalhe cartográfico dos fenómenos centrais ao processo de substituição linguística em curso. Não, a situação do português galego (e da comunidade, *bilinguizada*, dos lusófonos galegos ou galegófonos) *não é normal* porque (outra vez, como em Carvalho Calero e em *Fogo cruzado*, em potencial metáfora biologizada e medicalizante; e, como em Castelao, com especial referência ao que for mais ou menos estrangeiro e a uma determinada seção das elites espanholas na e da Galiza)

---

<sup>51</sup> Na medida, assim mesmo, em que a situação glotopolítica espanhola (a galega *também*, consequentemente, mais do que por *extensão*, por *inclusão*) lhe confere uma posição *hegemónica* embora não *estritamente solitária* (neste sentido o texto da *Constitución Española* de 1978 é paradigmático, como se viu) em todos os contextos comunicativos (nomeadamente nos altamente formalizados, naqueles âmbitos em que predominam as relações, mais do que de *poder*, como dizia António Gil, e pelas razões referidas na primeira parte, de *domínio*).

[n]o território espanhol da Galiza *a correlação entre a escrita e as falas do português galego está distorcida*; dir-se-ia que alterada quase morbosamente. Acontece isso também numa dupla face que convém assinalar:

[1º] Enquanto *a escrita que hoje se alcunha de portuguesa é, do ponto de vista histórico, a genuinamente galega*. Porém, aos olhos da maioria dos galegos acha-se *estrangeirizada* até ao ponto de não a valorizarem como autóctone. *A Notabilidade, a académica e a política*, que por *espanhola* domina e dirige a Galiza, *intensifica esse discurso estrangeirizador* quer no âmbito do ensino, quer através dos meios de comunicação social. Destarte *tal discurso*, que a população estima como mais autorizado, está a modelar um certo “senso comum” a implementar-se [...] tanto *por desinformar sobre a história* que, mercê das ações e padecimentos dos antergos, conformou o *estado de cousas* dominante na Galiza, [...] quanto *por analfabetizar*, com decidida procura, no próprio idioma (ou no “idioma próprio”, “autonómico” ou regionalizado).

[2º] Enquanto *a exaltação institucional do castelhano em detrimento do galego se faz também mediante o procedimento de as Instituições académicas espanholas segregarem para a escrita do galego uma norma, deslocada* a respeito das falas atuais, que os órgãos da Administração, também espanhóis, utilizam tanto para o estender, quanto para evitar que na Galiza os cidadãos galegos, lusófonos, empreguem com correção o idioma português galego, seu. Assim, sem temor a errar, pode afirmar-se que as instituições espanholas, materializadas na J[unta] d[e] G[alícia], nas Deputações e até nos Concelhos da Comunidade Autonomica, procuram, [...] por um lado, que *a intercomunicação entre a Galiza espanhola e os Países lusófonos se torne impossível ou, pelo menos, anormal* por meio da “*lengua propia*” [...] e, por outro, mas simultaneamente, que *a correlação diglössica entre as falas e a escrita do português galego, legitimada pela história, fique perturbada definitivamente* (Gil Hernández 2006: 41-42).

Correlação diglössica distorcida — e, por consequência, normação (padronização) deslocada — pois o valor altamente modalizador da “variedade padronizada” (escrita) do *português galego* é, de facto, substancialmente o mesmo que o do *espanhol galego*. Tal, portanto, a característica específica da situação *a-normal* da lusofonia na Galiza espanhola, já que “*a correlação diglössica verdadeira e natural na Galiza se estabelece entre as falas galegas e o português padrão*, entre as variedades orais, territorialmente circunscritas, e a variedade gráfica herdeira legítima da língua histórica galaicoportuguesa” (Gil Hernández 2006: 47). E esta distorção está a produzir-se no duplo sentido formulado na definição fergusoniana de diglossia:

[1º] Enquanto *as falas galegas, em vez de se referirem*, pelo menos deslocadamente, à *formalização gráfica fundamental* lograda durante a Idade M[é]dia, segundo ficou cristalizada sobretudo nos textos cancioneris, *estão a deixar de ser diglósicas relativamente à escrita empregada “num período anterior”*.

[2º] Mas, apesar dos esforços “oficialistas” por as afastarem do tronco comum, *as falas galegas hoje ainda remetem deslocadamente ao português padrão* e, em geral, aos textos de toda a classe produzidos e elaborados nos territórios nacionalizados lusófonos. É justamente *essa necessidade de dirigir o afastamento das falas galegas a respeito do português* que, aos olhos de qualquer observador minimamente imparcial, *evidencia a violência antinatural a que as submetem as instituições espanholas* com a convivência da maioria das presumivelmente galegas. Nesta hipótese *a oralidade galega ainda é diglósica a respeito da escrita empregada “noutra comunidade de fala” dentro da mesma Comunidade de Língua* (Gil Hernández 2006: 47)

Ficam, assim, apenas duas opções extremas para a lusofonia da Galiza espanhola: quer a definitiva subsunção (completando a tendência unilinguizadora) na hispanofonia; quer a restauração completa do equilíbrio na deslocada correlação diglósica da lusofonia galaica (Gil Hernández 2006: 48). Equilíbrio que constitui, aliás, a condição *mínima* para a manutenção de *toda e qualquer* língua. Já apontei como o quadro legal em que o Estado espanhol assenta *faz necessária* a primeira opção, cujo veículo privilegiado são as posições linguísticas isolacionistas. E isto, claro, à margem (e, em certos casos, *apesar*) das intenções explícitas. Com efeito,

“[n]o R[eino] d[e] E[spaña] e, portanto, na Galiza abundam demais *duas eivas* que estragam a maioria dos escassos debates, de toda a ordem, antes de serem iniciados: a. Uma é a confusão frequente entre ideias e opiniões e pessoas e intenções. b. Outra é a (quase) espontânea insistência num tipo de discurso sobre o português galego (ou *portugalego*) e sobre a Galiza que alcinharei de *possibilista* ou, em palavras do sociólogo valenciano Lluís V. Aracil, *da boa vontade*” (Gil Hernández 2006: 64).

A rasgos gerais, Aracil tinha assinalado dous discursos principais no “multidiscorso” (Aracil 1989: 13) com que se defrontam situações glotopolíticas e sociolinguísticas como a da Galiza espanhola:

1. Um **discurso da necessidade**, por chamá-lo assim, que vai unido ao espalhamento da língua nacional. Curiosamente esse discurso aqui, a este lado da RAIA, vai anterior ao espalhamento do castelhano. A gente há de saber de letras em que língua? A dúvida ofende! Ham-se civilizar! Cumpre

pôr a RAIA! Em que língua falará a RAIA? (...!) Bem, curiosamente, e felizmente, ao outro lado da RAIA também nom o questionavam. Uns e outros o tinham igualmente claro, salvo que nom coincidiam. Por que? Um *discurso da necessidade* de promoçom de umha língua nacional, e de resto a língua nacional significava o saber de letras, significava a vida moderna, significava as luzes, significava a comunicaçom, a discussom, etc., etc. TEM HAVIDO A ESTE LADO DA RAIA A PROPOSTA DE O GALEGO SER LÍNGUA NACIONAL? [...]

2. Há, pois, um *discurso da necessidade*, que invoca a necessidade como promoçom da língua nacional (aqui o castelhano unicamente, no outro lado o português), e há também outro que poderíamos — e deveríamos — chamar o *discurso da boa vontade*. O *discurso da boa vontade* é muito difícil de descrever, pois estamos tam afeitos a ele que nem caímos na conta, e como nom caímos na conta já nom sabemos a quem identificamos (Aracil 1989: 13).

António Gil, porém, empreende tal difícil descrição e, ao tempo que prefere denominar o “da necessidade” como *discurso da língua nacional*, denomina o “da boa vontade” *possibilista*. Discurso, este último, que oferece duas faces ou, melhor, compreende dous subdiscursos. O primeiro, cabe, segundo Gil Hernández, formulá-lo extremamente assim:

*A Comunidade Linguística Lusófona, assente no R[eino] d[e] E[spaña], pode perviver, dentro do quadro constitucional vigente, como parte integrante da Nação (que costuma identificar-se, impropriamente, com a sociedade) espanhola, a qual decerto tem como língua nacional a castelhana. É questão de, entre todos e sem atitudes nem violentas, nem radicais, querer lográ-lo [...]*

Outro, implicado nele, é o que justamente denomino *impossibilista* ou *da necessidade* ou *da má razão*.

Quer dizer, quem se acha instalado neste *discurso* procura, nem sempre cōscio, *legitimar a impossibilidade de prescindir* do castelhano, já espanhol [...], enquanto *língua nacional*, portanto *única*, do R[eino] d[e] E[spaña] e de cada uma das “Comunidades Autónomas”, dantes conhecidas como “regiones”.

A necessidade do castelhano-espanhol baseia-se pretensamente na decisão [ir-]racional de, antes de mais nada, hierarquizar política e administrativamente as Comunidades Linguísticas incluídas no Estado e promover assim o processo substitutório das não castelhanas até as eliminar, pouco e pouco, sem traumas (Gil Hernández 2006: 64-65).

Neste processo substitutório as distorção e deslocação mantidas e reafirmadas polo processo padronizador isolacionista na correlação diglósica própria do português galego de facto *segmentam* a comunidade linguística lusófona, tornando a

comunidade de fala galega solidária (em tanto que *subsidiária*) da comunidade linguística hispanófono. Assim acontece mesmo entre aquelas propostas que sustentam ser o uso da grafia espanhola apenas transitório e que, pois, do ponto de vista teórico, afirmam a pertença das falas galegas, ainda, ao diassistema luso-afro-ásio-brasileiro. Transitoriedade que assentam no princípio de o primordial ser a extensão (inclusive, nas intenções, como únicos) dos usos de galego (processo ao que habitualmente se designa de *language planning* ou “normalização linguística”) e o secundário *que tipo* (em que grafia, por exemplo, como parte do processo ao que habitualmente se designa de *corpus planning* ou “normativização”) de galego se está a estender (o que de facto faz que seja *privilegiadamente* um “galego” subsidiário da padronização espanhola o dificilmente estendido; *dificilmente*, pois em clara *desvantagem* frente ao castelhano). Curiosa atualização (mesmo sob máscara nacionalista galega) do discurso próprio do regionalismo em que as aspirações máximas vêm a ser inferiores às exigências mínimas. O que se torna particularmente obsceno num panorama sócio-político como o da Galiza espanhola em que as práticas reintegracionistas são ativamente perseguidas e represaliadas, mesmo *contra* a legislação sobre língua (galega) vigente no Estado espanhol (na qual, por exemplo, não se oficializa maneira nenhuma de escrever o galego),<sup>52</sup> pelas suas instituições, nacionalmente *espanholas*,<sup>53</sup> as mesmas que, não por acaso, ativamente promovem uma “filosofia” linguística (e as suas práticas correspondentes) isoladora do “galego” a respeito da

---

<sup>52</sup> Sobre os aspetos relacionados com o quadro legal atinente à(s) língua(s) no Estado espanhol (e, portanto, na Comunidade Autónoma de Galicia), assim como ao seu abuso e violação por parte das instituições desse mesmo Estado *vide* os capítulos do livro de António Gil, *Temas de lingüística política* (2006) intitulados “8. Capítulo hesitante: os Direitos Humanos [desde a Galiza]” (pp. 115-135) e “9. Capítulo desvelador (ou debelador): um ‘programa’ demudado” (pp. 137-146).

<sup>53</sup> Convém lembrar aqui o facto óbvio de que as instituições da Comunidade Autónoma o são, antes de mais, do Reino de Espanha, em que estão incluídas e de cujas instituições centralizadas são subsidiárias, de acordo com o quadro legal vigente no Estado espanhol. Portanto, dificilmente poderá esperar-se destas instituições uma prática (de resto, e embora *legítima*, de *legalidade*, é verdade, “duvidosa”, por questionar o princípio de unidade nacional de Espanha segundo é estabelecido, como

lusofonia. A não outra coisa se refere o texto inicial de *Fogo cruzado* quando, imediatamente antes de ensaiar a instável metáfora mutiladora, deste jeito delinhava o contexto da sua intervenção:

Pensamos que já som tempos de suspender responsavelmente o silêncio a que muitos de nós estamos condenados polas máfias académicas, institucionais e editoriais consagradas à prática adulterada da ré-edición<sup>54</sup> e à magnificação de textos que muitas vezes e à margem de consideraçon estéticas nom questionam absolutamente nada. A nossa coerência e legitimidade ortográficas servem de desculpa amiúde para silenciar um discurso que no ideolóxico detesta claramente o actual estado de cousas em que somos obrigados a viver (*F.c.* 1989: 11).

E é verdade que, em não poucas ocasiões, a discriminação por razão *de ortografia*<sup>55</sup> se usa na Galiza espanhola como *pretexto* para, *de passagem*, censurar discursos ideologicamente “perigosos”. Por isso, e ao tempo que os autores — entre outras manifestações contidas neste texto ressaltado até tipograficamente em *Fogo cruzado* por ser o único integralmente em itálico — “denunciamos o processo de substituiçom lingüística destinado a eliminar o galego-português do nosso território” (*F.c.* 1989: 12), *ao tempo*, proclamam que, em tal contexto mutilador — com “agressions [que] em matéria idiomática, cultural, económica, social e política som tam brutais” (*F.c.* 1989: 11) — “materializado afinal na Constituiçom de 78” (*F.c.* 1989: 11) “nom está de mais que por fim escrevamos os escritores” (*F.c.* 1989: 11)...

---

já se apontou, na *Constitución* de 1978, onde se concede especial centralidade definidora da nação à comunidade de língua) que privilegie a comunidade lusófona da Galiza.

<sup>54</sup> Referem-se aqui às reedições de textos já clássicos (*canónicos*, cujos autores já faleceram e, pois, sem a sua permissão para proceder à “correção” da sua escrita) da literatura galega em que se “adequa” a língua neles empregue à proposta padronizadora isolacionista imposta desde 1982 polas instituições espanholas na Galiza; adequação em que, sobretudo, se privilegia a eliminação de riscos ortográficos, gramaticais e mesmo léxicos reintegracionistas, isto é, portugueses, isto é, *galegos*. Se bem não é raro em nenhuma literatura nacional a publicação de versões (ortograficamente e não apenas) atualizadas dos seus clássicos, a indecência e obscenidade destas práticas editoriais (frequentemente, sob pretexto de estender e normalizar os usos de galego, fortemente subsidiadas com fundos públicos... também dos cidadãos espanhóis de prática reintegracionista, aos que aliás, e de regra, se nega o acesso aos dinheiros públicos para ajudar o financiamento das suas atividades culturais) na situação da Galiza espanhola vem dada polo facto de existir um conflito não resolvido acerca do modelo padronizador da língua galega.

<sup>55</sup> Que não é senão uma variedade da discriminação por razão *de lingua*, como vimos expressamente interdita pola *Declaración Universal dos Direitos Humanos* que assume como legislação básica própria a *Constitución Española* de 1978.

Mas um escrever que *não pode (não deve) ir só*. Um escrever que *não pode (não deve) ser só literário*. Daí que, também “de passagem, [se creiam] na obriga de declarar o que a seguir pode ler-se” (F.c. 1989: 11). Se creiam, portanto, na obriga de *prefaci*ar,<sup>56</sup> de *enquadrar* o seu discurso *propriamente* literário com outro que, então, *não o é*. Assistimos, deste jeito, à implementação dum efeito *moldura*, ou *parergon*, similar ao analisado quando considerei, na primeira parte, a materialidade compositiva da lâmina 39 do álbum “*Nós*” de Daniel Castelao. Como nele, difícil estabelecer aqui qual a moldura e qual o objeto artístico propriamente dito na medida em que, embora “de passagem”, o texto inicial, *não literário*, se quer *explicitatório* das condições dos outros, *literários*. A *parargonalidade* daquele devém, assim, índice mesmo da *verdade* destes. Mas, em que termos?

#### 2.4. De *galegos (desde a Galiza) na Galiza... para a Galiza? (para os galegos?): “nós, os escritores” (lusógrafos)*

Tendências bilinguizadora (minorizadora), primeiro, e unilinguizadora, depois, num conflito linguístico em que se está a implimentar a substituição de uma das línguas pola outra; e substituição em que é mecanismo central e veículo privilegiado a distorção da correlação diglósica própria às falas portuguesas da Galiza. É, este, o complexo mapa sociolinguístico e, por extensão, sócio-cultural em que a instável metáfora mutiladora do texto umbral de *Fogo cruzado* acha o seu fundamento.

---

<sup>56</sup> A posição, ao início mesmo do livro, deste texto não é, evidentemente, irrelevante para a análise. Trata-se de um discurso que se quer *anterior e prévio* ao propriamente literário; de algum modo, *dador de sentido* ou, com maior rigor, *regulador dos sentidos*. A começar por aquilo que de literário tiverem os *outros* textos. A começar, afinal, por estabelecer as *condições e determinações* mesmas em que os outros puderem ser lidos *como* literários. Sem este texto no umbral do livro este *careceria*, sem mais, *de sentido como livro, como projeto e como intervenção textual no contexto que ele próprio descreve*.



A forma de expressão<sup>57</sup> do deslocamento identitário que o sintagma “Galiza espanhola” (como *parte*, membro e corpo, na metáfora mutilatória do texto primeiro de *Fogo cruzado*) cifra articula-se, dizia, com um mecanismo de indecidibilidade, a segunda das duas condições que referi como aquelas em que a pensabilidade das condições da Galiza na modernidade acha fundamento. É, nada menos, a sua expressão *glotopolítica*.<sup>58</sup> Essencial, acho, para conseguirmos ubicar e, no ato mesmo desta ubiquação, instabilizar o estatuto do livro *Fogo cruzado* como instante *aléptico*<sup>59</sup> em que o *ser* e os *devires*<sup>60</sup> da “literatura galega” (ou seja, da literatura em

---

<sup>57</sup> Louis Hjelmslev reformulou a tradicional distinção linguística “forma ou expressão / conteúdo” de acordo com a sua concepção geral da língua como sendo uma forma. Hjelmslev passaria a considerar a existência de uma forma e uma substância linguísticas por sua vez divididas em áreas correspondentes à expressão e áreas correspondentes ao conteúdo:

Esta investigación nos muestra, pues, que las dos entidades que contraen la función de signo — la expresión y el contenido — se comportan del mismo modo en relación con ella. En virtud de la función de signo, y sólo en virtud de ella, existen sus dos fúntivos, que pueden ahora designarse con precisión como forma del contenido y forma de la expresión. Y en virtud de la forma del contenido y de la forma de la expresión, y sólo en virtud de ellas, existen respectivamente la sustancia del contenido y la sustancia de la expresión, que se manifiestan por la proyección de la forma sobre el sentido, de igual modo que una red abierta proyecta su sombra sobre una superficie sin dividir (Hjelmslev 1943.1974: 85).

<sup>58</sup> No sentido geral em que Mário Herrero enquadra a *glotopolítica*, estudando a sua delimitação nomenclacional e o seu âmbito de intervenção, “como a disciplina que relaciona os âmbitos da política e da (sócio)linguística” (Herrero Valeiro 1999: 397) para passar a optar por e desenvolver o sentido específico de que a dotam Louis Guespin e Jean-Baptiste Marcellesi (1986), para quem

a “*glotopolítica*” vai ocupar todo o âmbito de uma política global da língua, analítica, mas também intervencionista, com o objetivo básico de neutralizar a oposição entre língua e fala; destarte, o conceito “*glotopolítica*” serviria para se referir às diversas aproximações que uma sociedade tem da acção sobre a linguagem, seja ou não consciente. Para estes autores, esta acção ou intervenção pode referir-se à “língua”, quando a sociedade legisla os estatutos das línguas, ou apenas à “fala”, quando a sociedade reprime um determinado uso, estigmatizando-o; ou também ao “discurso”, quando na escola se faz matéria de exame a produção de um determinado tipo de texto. Para Marcellesi e Guespin, a “*glotopolítica*” é necessária para abarcar todos os factos da linguagem em que a acção da sociedade toma a forma do político. Ou, por outras palavras, será definida como *glotopolítica* toda acção de gestão da interacção linguística em que intervenha a sociedade (Herrero Valeiro 1999: 401).

Nestes parâmetros, a atividade do sociolinguista fica inscrita na problemática que descreve e estuda “«parce que la question linguistique est liée, quelle solution qu'on lui donne, à la question nationale [...]». Destarte, «la glotopolitique c'est essentiellement le problème de la minoritation»” (Jean-Baptiste Marcellesi citado por Herrero Valeiro 1999: 401).

<sup>59</sup> No conto de Jorge Luis Borges “El Aleph” (in *El Aleph*, 1949), uma voz argentina descreve sucessivamente o que tal cousa seja como “uno de los puntos del espacio que contiene todos los puntos”, “el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”, “¡El microcosmos de alquimistas y cabalistas, nuestro concreto amigo proverbial, el *multum in parvo!*”. Outra voz divaga sobre “as maravilhas do uno e do múltiplo” (Platão, *Filebo*, 14d 4-5): “Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca?”. A contemplação do Aleph é, claramente, um dom. Mas envenenado; uma condenação, uma maldição:

alguma forma de português escrita na Galiza) se concentram. *Fogo cruzado* como buraco negro do universo escritural (e, especificamente, *literário*) galego. A apresentação de Roberto Ouro não é, assim, nem muito menos, abusiva. E as ressonâncias que nela se induzem recuperam, numa variação de infernal eterno retorno, aquelas condições de pensabilidade da Galiza a que me venho referindo e analisando:

Cento e vinte e seis anos depois de Rosalia de Castro publicar os seus *Cantares Gallegos*, na Galiza continuam a sair da imprensa livros e livros (tampouco em excesso)<sup>61</sup> escritos nalguma “língua”, dialecto ou jerga diferente em maior ou menor grau da língua oficial do Estado Espanhol, ao que estas terras nortenhas pertencem politicamente. Et non solum, porque também há outras publicações de carácter mais minoritário, se cabe, escritas em português da Galiza, galego-português ou simplesmente português. Uma destas publicações, do ano de 1989, é *Fogo Cruzado* [...]

Bem certo que não era a primeira publicação em português na Galiza, mas neste país não deixa de ser estranho que um grupo de gentes se reúnam com a intenção de lançar uma proposta, de abrir-se em batalha verbal, cultural, literária, com a pressão dum estado oprimido e subdesenvolvido (Ouro Vilharaviz 1990-1991: 164).

E, mais adiante, precisa:

Por outra parte, o antigo refrão “*escrever em galego implica um posicionamento político*” tampouco é admissível: haveria que precisar em

---

“Por lo demás el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré”. “Algo” que há de ser *literal* porque “[q]uizá los dioses no me negarían el hallazgo de una imagen equivalente, pero este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad”. Há apenas um só remédio para tal maldição: o olvido... ou, acaso, precisamente, o truque — fronteiriço da contaminação — de fazer de um nome um adjetivo: “aléphico”.

<sup>60</sup> Na acepção de *condição entre* que tal termo tem em Gilles Deleuze e Félix Guattari: “Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo [...] Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse. Ni tampoco dos términos que se intercambien [...] Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos” (Deleuze e Parnet 1977.1980: 6).

<sup>61</sup> Talvez, mais de uma década depois destes comentários, haveria que corrigir e dizer que *já* em excesso: seria muito interessante pesquisar quantos dos numerosos títulos hoje anualmente publicados seguindo a normativa ortográfica e morfológica isolacionista para o galego seriam rendíveis (economicamente, da perspectiva das empresas editoriais, mas também, correlativamente, do ponto de vista da sua circulação e número de leitores) quer sem a injeção de dinheiro público que financia a viabilidade da edição naquele (e só naquele) galego; quer sem o fundamental “mercado cativo” que supõe a recomendação ou obriga de leitura de textos (naquele e apenas naquele galego) literários na disciplina escolar de língua e literatura “galegas” (eis a “literatura de consumo académico” a que se refere o texto inicial de *Fogo cruzado*), sobretudo em liceus de ensino secundário (cf. Gil Hernández 1996: 255-269 e 2006: 137-146); quer sem ambos (amiúde conjuntados) factores concorrendo.

que galego. Nem sequer as chamadas ortografias de concórdia<sup>62</sup> são realmente operativas, pois supõem pactar uma falsa trégua num combate que se sabe pactado para a morte.

A postura de *Fogo cruzado*, e com ela a de todos os autores que estão a escrever em português nestes últimos anos de implantação reintegracionista é, pois, a única que realmente pode, ou poderá num futuro, considerar-se como literatura nacional galega (Ouro Vilharaviz 1990-1991: 170).

---

<sup>62</sup> O Governo da Junta da Galiza assume, a meio do *Decreto 137/1982, de 17 de noviembre, sobre normativización de la Lengua Gallega*, umas *Normas ortográficas e morfolóxicas do idioma galego*, redigidas entre 1981 e 1982 polo Instituto da Lingua Galega da Universidade de Santiago, aprovadas em Julho de 1982 polos seus redatores e alguns membros da Real Academia Galega em sessão ilegalmente convocada por esta e através daquele decreto (que as publicava como “Anexo” no *Diario Oficial de Galicia* de 20 de Abril de 1983) convertidas em “norma básica para la unidad ortográfica y morfológica de la lengua gallega” e de obrigado ensino no sistema escolar público. Apesar de em nenhum lugar do decreto se dizer que só aquelas normas (e nenhuma outra[s]) pudessem ser ensinadas, nem que fossem a *só* ou *única* norma para padronizar o galego, nem muito menos se prescreverem como “oficiais”; não apenas o discurso e a prática (também *repressiva*) das instituições operarão (contra a tradição e prática espanhola, que não legisla, *para língua “espanhola” alguma*, sobre ortografia) como se assim fosse senão que, muito mais surpreendentemente, uma parte maioritária do nacionalismo galego (incluídos sectores de prática reintegracionista) chegará a assumir tal *interpretação* do *Decreto 137/1982* como, *de facto*, correcta (e isto sem considerar que o tal decreto se supõe desenvolvedor da Lei de Normalización Lingüística de 1983 embora tenha sido *anterior* a esta na sua elaboração...). Tais normas (que têm conhecido diversas reformas desde 1982) constituem a norma que a padronização isolacionista impõe às falas galegas. Frente a elas, as propostas luso-reintegracionistas conhecem basicamente dous momentos normativos: um representado pelas sucessivas propostas da Associação Galega da Língua e que se destaca pelo emprego da ortografia portuguesa com a exceção do uso (pleno) do til de nasalidade; outro consistente na assunção plena (incluído o uso de til de nasalidade) da ortografia portuguesa padrão (quer em Portugal, quer na modelização unificadora da língua para toda a lusofonia do *Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa* de 1990, em cuja elaboração participou uma delegação da Galiza). Entre isolacionismo e reintegracionismo pretendiam situar-se, nos anos 80 e 90 do século passado, as correntes autodenominadas de “reintegracionismo de mínimos” ou “normativa de concórdia” que, partindo da proposta normativa da Asociación Sócio-Pedagógica Galega publicada em 1979 e das normas da Comisión de Lingüística da Junta da Galiza de 1980, assumem o facto de o galego ser parte do diassistema linguístico conhecido como português mas empregam a ortografia espanhola, pois quer insistem na necessidade *tática* ou *estratégica* de adotar paulatinamente a plena ortografia portuguesa (a plena reintegração das falas galegas no seu diassistema linguístico), quer se apresentam como (improvável) “solução intermédia” ou “acordo possível” entre isolacionismo e luso-reintegracionismo (que seria assim reintegracionismo “de máximos”). A estas tendências *aparentemente* “intermédias” refere-se Roberto Ouro no seu comentário com justeza: dificilmente poderá ser acordo equitativo entre iguais aquela proposta em que *nada há* da ortografia própria à língua galega que o reintegracionismo emprega. Com efeito, as tendências “de mínimos” ou “de concórdia” acabarão de facto por ser uma sorte de isolacionismo *de mínimos* e entrarão formalmente a fazer parte do entramado isolador quando a 12 de Julho de 2003 a Real Academia Galega aprove a última reforma das *Normas ortográficas e morfolóxicas do idioma galego*, fundamentalmente promovida por sectores “minimistas” e que acaba por dar a razão àqueles que (desde o isolacionismo como desde o luso-reintegracionismo) consideravam haver apenas duas possíveis vias de acordo entre as propostas padronizadoras do galego: aquele a dar-se entre isolacionismo (*de máximos*) e reintegracionismo (aliás, em realidade, *isolacionismo*) de mínimos; aquele em virtude do qual se unificasse a ortografia da língua portuguesa (incluindo as variedades portuguesa, brasileira e galega, a meio, primeiro, das *Bases Analíticas da Ortografia Simplificada da Língua Portuguesa acordadas em 1945, renegociadas em 1975 e consolidadas em 1986*, de Rio de Janeiro em 1986, revisto finalmente no *Acordo de Lisboa de 1990*; ambos, como se disse, com representação do luso-reintegracionismo). Para um estudo em detalhe das propostas de padronização e norma (ortográfica e gramatical) do galego, assim como dos seus pressupostos e efeitos tanto práticos quanto teóricos e ideológicos *vide* Gil Hernández (1987), Vidal Bouzón (1994) e Álvarez Cáccamo e Herrero Valeiro (1996).

*Pode? Poderá?* Já não apenas a condição linguística é definidora da nacional e, em movimento mutuamente co-extensivo, da literária; senão que a opção ortográfica (e, em muitíssima menor medida, embora o resvaladiço território de interseção de ambas, gramatical) adquire o caráter operativo forte de definir gentilmente a língua (e, então, a nação. E, então, ainda que *de outro jeito*, a literatura). Definir... Vemos, mais ou menos, como. Mas, quem?

Numha literatura de consumo académico, que é fiscalizada por editores e que tem nuns pessoeiros de partidos políticos nom galegos<sup>63</sup> umhas mascotes exportáveis, nom está de mais que por fim escrevamos os escritores. E, de passagem, cremo-nos na obriga de declarar o que a seguir pode ler-se (F.c. 1989: 11)

Nós, os que “apresentamos aqui”. “Os escritores”. Os que a seguir declaramos... “de passagem”. Quer dizer, num assertar como aproveitando a circunstância, como suplementar, como a maiores, como *aparentemente* não central ao objetivo do projeto mesmo do livro *Fogo cruzado*. Um disparo polas circunstâncias só provocado e, em ausência delas, portanto, *absolutamente prescindível*. Declarar, pois. E denunciar, também, na declaração mesma. Perante quem?

Ou, ainda que não fazendo parte daquela literatura descrita como de académico consumo, perante o mesmo desta *e outro público leitor*. Ou, também não fazendo parte dela, perante só *tal outra audiência*. Obviamente, apenas o suposto primeiro tem, aqui, sentido: pois só ele exigido pola deslocação definitiva em que o texto a analisar opera, assim como requerido na reconfiguração de um dos dous campos de batalha discursivos a que o próprio título da obra aponta.

Há portanto uma seção do destinatário dos textos constituído relativamente à margem do conjunto dos sujeitos implicados na produção de objetos escritos. Na

---

<sup>63</sup> Referência, menos críptica do que à partida poder parecer, a escritores em galego (isolacionista[s]) que, como Carlos Casares ou Alfredo Conde, estavam daquela próximos (e mesmo aceitaram aparecer nas suas listas às eleições autonómicas) de organizações políticas espanholas como o Partido

medida em que vêm estes considerados como parte de uma cultura que há que fazer “um bem colectivo”, não necessariamente na implicação de que o próprio operar coletivo (nem, sem mais, comum) é o único criador cultural. Não necessariamente, sim *potencialmente*,<sup>64</sup> porque nenhum outro o sustento da desestruturação que a seguir se desenha,<sup>65</sup> apesar dos ambíguos e até contraditórios termos em que exprimido: “Persistimos em fazer da cultura um bem colectivo” mas “sabemos que

---

Socialista Obrero Español (cuja “federação” galega responde ao nome de Partido dos Socialistas de Galicia-PSOE).

<sup>64</sup> No sentido espinosano que Antonio Negri confere ao termo *potência* (*potentia*) frente ao termo *poder* (*potestas*) na esfera da gestão — como parte do mundo (*physis*) — da sociedade (*polis*):

All of this leads, as we will soon see, to a final couple, which is this time not an apparent but a real antinomy: *potentia* and *potestas*, power against Power. *Potentia* as the dynamic and constitutive inherence of the single in the multiplicity, of mind in the body, of freedom in necessity — power against Power — where *potestas* is presented as the subordination of the multiplicity, of the mind, of freedom, and of *potentia*. Too often, in the history of Spinoza interpretation, commentators have tried to give this powerful conception of politics a reassuringly determined definition, in the realistic or liberal or democratic sense. Perhaps each of these qualifications is true, but only partially. The totality of Spinozan power, as a basis of the constitution of reality by means of the form of politics, can be defined in only one way: against Power. It is a savage definition, a subversive determination, a materialistic foundation. The methodological beginning of the *Political Treatise*, and the metaphysical dislocation of the results of the *Ethics* that it produces, already places us in this situation: power against Power (Negri 1981.1991: 190-191).

E, especificamente, naquela esfera política, para os âmbitos (criativos: artísticos, culturais... mas também *científicos*, no que diz respeito ao estudo da configuração societária) em que o discurso do texto inicial de *Fogo cruzado* se inscreve e aos quais faz referência, *potentia* vs. *potestas* há de entender-se deste jeito:

What the Spinozian conception of science proposes, then, is not an ancient project. It is, rather, an essential aspect of the operations of supersession and dislocation accomplished by the projective time of his philosophy, in opposition to the historical time of its existence: It is a moment of prefiguration, of creativity, of liberation. The constitutive project must therefore pose science as a nonfinalized essence, as an accumulation of liberatory acts. It must pose science not as nature but as second nature, not as knowledge but as appropriation, not as individual appropriation but as collective appropriation, not as Power (*potestas*) but as power (*potentia*). The “*Ethica ordine geometrico demonstrata*” is science itself — the science of an objective being that knows liberation as its own nature, as its own progressive tension (Negri 1981.1991: 214-215).

<sup>65</sup> Mais do que disparo, aqui, ráfaga de metralhadora: a intuição mostrada pela ligação, no mesmo parágrafo, da materialização discursiva do projeto nacional espanhol centrada na textualidade da *Constitución* de 1978 e as práticas culturalmente devastadoras da social-democracia europeia e, na sua vanguarda, muito especialmente da espanhola (com os governos do PSOE — de facto refundado em 1974 em preparação para a Transição à democracia que as estruturas da ditadura franquista iam propiciar e dirigir — já então bem imersos em práticas corruptas cujo eixo era o saqueio das arcas do Estado através do desvio de dinheiros públicos, destinados ao financiamento ilegal e secreto do terrorismo de Estado praticado pelos Grupos Antiterroristas de Liberación), estão entre os momentos maiores, em termos de dignidade e decência, do projeto inteiro *Fogo cruzado*. Momento, aliás, de *desmascaramento*, ao acusar aquelas organizações políticas europeias de “esvaziar de conteúdo”, fazendo delas apenas casca, e *espeláculo* (superfície em que as profundas determinações económicas do social permanecem intactas, *intocadas*, no gesto mesmo da sua ocultação através de parafernalias retóricas e legislativas *impossíveis* de implementar enquanto aquelas determinações operarem), as “práxis de igualdade e solidariedade” do revolucionário projeto iluminista.

para isso se produzir tem-se de impulsar como labor colectivo umha práxis de igualdade e solidariedade que a social-democracia europeia está a esvaziar de contúdo” (F.c. 1989: 11).

Com o autónomo trabalhar coletivo<sup>66</sup> em redor das premissas de igualdade e solidariedade não se transforma nenhum bem já em circulação no mercado em também coletivo, nem se cria um novo bem cultural coletivo. Faz-se, sem mais, e *sem mediação, sem representação, cultura.*

*Sem mediação.* Eis o vórtice da contradição em que o “nós, os escritores” se encerra. Na sua inscrição no discurso, de alguma forma, como, em termos propriamente modernos, *notáveis*<sup>67</sup> de uma nação, e, ao mesmo tempo, seção do

---

<sup>66</sup> No sentido que as experiências, teóricas como práticas, das lutas políticas (sobretudo das da *autonomia operaia* italiana) dos anos 60 e 70 do século XX tinham atribuído a estes termos na perspectiva da realização *imediata* (isto é, *sem transições, sem socialismo*) do comunismo, experiências que serão definitivamente derrotadas na década de 80 (com repercussões muito profundas também a todos os níveis, teóricos como práticos, algumas delas apontadas por Toni Negri na sua “Carta arqueológica” a Félix Guattari [em Guattari e Negri 1989: 91-104]) e que o próprio Negri e Félix Guattari sintetizam deste modo:

E, no entanto, o desenvolvimento das ciências e do poder produtivo do trabalho atingiu o limiar de uma *alternativa (princept) entre a exterminação e o comunismo*, entendido como libertação do trabalho, reapropriação não da riqueza produtiva (este excremento que já não podemos sequer utilizar como estrume) mas valorização das potencialidades da produção colectiva.

O comunismo consiste em criar condições de emergência de uma renovação permanente da actividade humana e da produção social através da promoção de processos de singularização, de auto-organização, de auto-valorização. Só um imenso movimento de reapropriação do trabalho, enquanto actividade livre e criadora, enquanto transformação das relações entre os sujeitos, só uma revelação das singularidades individuais e / ou colectivas, esmagadas, bloqueadas, dialectizadas pelos ritmos do constrangimento, irá gerar novas relações [...] susceptíveis de “inverter” a situação presente (Guattari e Negri 1989: 8).

<sup>67</sup> Na sequência teórica que a utilização deste termo *revolucionário* (quer dizer, em torno a 1789 preferido para designar os “*dirigentes*” da *nação*; e não apenas “*dirigentes*” *políticos*, nem sequer *privilegiadamente* “*dirigentes*” *políticos*, nem sequer *privilegiadamente* “*dirigentes*”... a não ser que “*dirigente*” seja aqui interpretado nas suas acepções de aquele que guia ou dá direcção e não nas de aquele que governa ou administra) imprime ao discurso social, tenho já indicado na primeira parte que são Lluís Aracil e António Gil responsáveis pela sua sistemática utilização para se referir aos projetos e processos de construção nacional. No caso de Gil Hernández, em especial ao conflito entre os diferentes projetos nacionais encerrados no Estado espanhol e, mais em geral, na Península Ibérica. Porém, embora A. Gil utiliza o termo (e desenvolve as suas categorias de acordo com de que conjunto comunitário forem os tais “*notáveis*”, como se verá mais adiante) com profusão nos seus textos teóricos, não oferece um desenvolvimento detalhado da função social a que esta terminologia alude nem uma pormenorizada definição das suas condições e determinações constitutivas. A partir da utilização que dela faz, acho que há de entender-se que *notabilidade* (o conjunto, só *relativamente* heteróclito, dos *notáveis* d[um]a nação) não é o mesmo que “*elites*”, nem sequer que “*intelectuais orgânicos*”, pois aquela implica uma específica relação com o saber que ao tempo a separa (em expressão de Gil Hernández “*notando-o*”) do “*povo*” e a inclui (como António Gil diz, “*sendo por ele*

povo dessa nação constituída *sem notáveis* e sem ser ela conjunto notabilizador (as próprias e precárias condições de descrição cultural no texto fornecidas o impossibilitam como momento lógico do esquema).

De passagem, então, e nalgum grau de mediação assentando o discurso ,  
“cremo-nos na obriga de declarar o que a seguir pode ler-se” (F.c. 1989: 11).

#### 2.4.1. Eu é... o inimigo<sup>68</sup>

Pode ler-se. E que “pode ler-se”?

As condições de legibilidade do texto em que este discurso se atualiza vêm determinadas pola sua recriação da deslocação identitária indicada ao apresentar uma definição *claramente* mutilante do projeto nacional espanhol e *instavelmente* mutilada do galego (com a sua simbolização plena e máxima na afirmada impossibilidade de uma literatura de seu para este último), em que atividade e passividade se distribuem de jeito diferente embora complementar, e em que condições de instabilidade e negatividade definidora vão *quase sempre* associadas à Galiza.

Mas, e é este o movimento teórico maior do texto, o território em que a guerra entre dous projetos nacionais se encena e produz devém incluído *dentro do âmbito*

---

notado”) neste, mas que para se produzir precisa de uma agência *popular* que não está longe da que a *representação* política veicula. Por enquanto, “elites” e “intelectuais orgânicos” são apenas momentos um, constitutivamente alheio a e independente do “povo”; outro, constitutivamente dependente de e inserido no “povo”. Os notáveis também não são bem apenas *intelectuais* (no sentido que o termo cobra após o *affaire* Dreyfuss), embora o operar desta figura *possa e mesmo deva* bem ser um dos momentos do seu labor na comunidade (nacional).

<sup>68</sup> Modificação da famosa expressão cunhada por Arthur Rimbaud em 1871 nas suas *Lettres du voyant* (“Je est un autre”) utilizada no texto narrativo galego que mais relações estruturais e textuais (explícitas como não) guarda com *Fogo cruzado* (em particular com o relato de Júlio Béjar, “A chinesa” [pp. 15-27]). Trata-se do romance de Xurxo Borrazás, *Eu é* (1996):

maxia sen truco. na cidade rota / non hai espellos, clandestinos, non abondo. non o que preciso. de pura montaxe. / mil e unha noites queiman / de esguello, a contrapé. / cada letra un cristal. / cada historia un lume aceso, de triunfo. / e así varios infinitos, nunha soa implacable imaxe. / saben, xacen, mil e unha noites queiman transparentes / amor. / soños a milleiros invaden aquel instante. / coa violencia precisa. / con sorriso de océano. / xeométrica incandescencia. sobre o horizonte xorden e

da galegidade mesma, da Galiza (espaço em branco) espanhola. Isto é, os bandos não se apresentam em estado puro: Espanha *versus* Galiza; senão intrincadamente imbricados: Espanha, *intra* Galiza. Que, em tanto que precisada da adjetivação “espanhola”, *intra* Espanha no traço mesmo de indicar, por tal adjetivo, a sua excentração e a indecidibilidade mesma da sua definição (nacional). Quer dizer: o estatuto de Portugal, como essa falha e falta que, como indiquei, a hispanofonia não tem sido capaz de deixar de sentir, ela mais *propriamente*, como uma amputação (neste caso, totalmente fantasmagórica). O estatuto de Portugal como o único lugar a que a delimitação identitária poderia, para os galegos, *tender*.

Se estas são as condições de legibilidade, que pode, então, ler-se? Apenas a indicação de um projeto de “igualdade” e “solidariedade” que dinamizaria o esquema social (e cultural, pois) e do qual nenhuma pista concreta é fornecida. A indicação partidária de um “retomar o conceito de soberania estética da Nação galega que outros antes que nós defenderam e a que estes textos querem contribuir” (F.c. 1989: 11). E uma denúncia, articulada no reconhecimento da grande marca simbólica sobre a que toda a possibilidade identificadora pende: “A nossa coerência e legitimidade ortográficas servem de desculpa amiúde para silenciar um discurso que no ideológico detesta claramente o actual estado de cousas em que somos obrigados a viver” (F.c. 1989: 11), abrindo assim a possibilidade de uma tomada de posição só nesta asserção plenamente inteligível: “Como escritores denunciemos o processo de substituição lingüística destinado a eliminar o galego-português do nosso território” (F.c. 1989: 12).

Isto, pode *ler-se*. Em silêncio suspenso, perante um público não claramente implicado no discurso (nem naquilo sobre o que tal discurso diz) e com uma

---

flash vanse iluminados pola raia do trasmundo. / ¡veña desgoverno, valentes! / eu é o inimigo / eu é o inimigo [...] Os remates deben ser o inimigo (Borrazás 1996: 216-217).



definição da problemática cuja deslocação em torno de diferentes centralidades organizadoras (veiculadas na sequência sinedóquica pela ambígua metáfora amputatória disparada) não acaba de territorializar a Galiza nem de desterritorializá-la,<sup>69</sup> de jeito que mesmo “a independência da Nação” (F.c. 1989: 11) perseguida e explicitamente vinculada ao *entendimento* de, nas atuais circunstâncias, “ser impossível a consolidação de umha literatura de nosso” (F.c. 1989: 11), independência que potencialmente reúne vectores de suspensão da indecidibilidade sobre o deslocamento definitório, se reprega sobre tal indecidibilidade ao operar num conjunto de condições de legibilidade como o descrito: independência (simbólica e/ou política e/ou cultural?) a respeito da Espanha... E a respeito de Portugal, quê?

Isto, digo, *pode* ler-se, também, pois. Em estreita relação com o *silêncio* como regulador único do discurso. E, neste caso, como operador produtivo do primeiro e diferenciado texto de *Fogo cruzado*, já que, nas circunstâncias descritas em que ele próprio se move “[p]ensamos que já som tempos de suspender responsavelmente o silêncio a que muitos de nós estamos condenados pelas máfias académicas, institucionais e editoriais consagradas à prática adulterada da ré-edición e à magnificação de textos que muitas vezes e à margem de considerações estéticas nom questionam absolutamente nada” (F.c. 1989: 11).

---

<sup>69</sup> No sentido que a sequência conceitual “território-desterritorializar-reterritorializar” adquire em diferentes momentos nas obras de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Toni Negri:

Aquí se entiende territorio en un sentido más amplio que el que utilizan la etología y la etnología; el territorio puede ser relativo a un espacio vivido, como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente “como en su casa”; el territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación cerrada sobre sí misma [...] Un territorio está hecho de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos de los medios, pero que a partir de ese momento adquieren el valor de propiedades [...] el territorio es tan inseparable de la desterritorialización como el código de la descodificación. La desterritorialización es el movimiento por el que se abandona un territorio, que puede estar enmascarada por una reterritorialización que la compensa, y la línea de fuga permanece así bloqueada. El capitalismo es un buen ejemplo de sistema permanente de reterritorialización: las clases capitalistas intentan constantemente “atrapar” los procesos de desterritorialización en el orden de la producción y de las relaciones sociales. Intenta así dominar todas las pulsiones procesuales que trabajan la sociedad (Negri e Guattari 1996: 213-214).

Finalmente, e embora *como escritores*: “à margem de considerações estéticas”. À margem, assim, da qualificação ao literário específica. E assente, apenas, na posição dele em relação a um questionar ou não “do actual estado de cousas em que somos obrigados a viver” (F.c. 1989: 11). Não é, este, um gesto de suspensão do literário. Não só, pelo menos. É, sim, solidário da negação da possibilidade, em tal “estado de cousas em que somos obrigados a viver”, da “consolidação de umha literatura de nosso” (que não *literatura nacional*, na sua designação explícita). E, nomeadamente, desconstrutor das complexidades de uma sutura do pensamento bem contemporânea.<sup>70</sup>

Neste sentido há de se considerar altamente significativo o facto de (junto com outra, crucial para estabelecer a função deste texto inicial, *não-nominação* a que me referirei mais adiante) não se proceder à catalogação do género dos “textos literários galegos em prosa” (F.c. 1989: 11) de que o projeto *também* consta, aos quais precede e, mais do que *prologar* (pois não é um exórdio onde se diz aquilo de que o livro vai tratar), *prefacia* (já que prepara para dizer, explicando o motivo do

---

<sup>70</sup> Em *Manifeste pour la philosophie* (1989), num gesto que ele define como de “platonisme du multiple”, considera Alain Badiou que, em rigor, podemos dizer que há filosofia só naquelas épocas em que é possível a “compossibilité” das suas “conditions” ou “procédures génériques de la pensée”. Badiou identifica quatro: o matema (a verdadeira ontologia, que diz do ser na medida em que ser), o amor (que diz do dous, da relação dialética sem objeto e sem *aufhebung*, do espaço da fraternidade, e da ética), a política (como livre espaço da democracia em que prime o vector igualdade) e o poema (que diz do ser na medida em que não ser). Só na esfera de cada uma dessas “procédures génériques” é que, sendo fiel aos “événements” (por exemplo, na política a reinvenção das lutas que supôs Maio 1968; ou na ciência o teorema da incompletude de Kurt Gödel) que nelas se produzirem, são possíveis as verdades: há, pois, verdades políticas, amorosas, poéticas (artísticas) e matemáticas (de *mathesis universalis*, científicas, portanto); não há *A Verdade*. Mas tem havido épocas em que a filosofia se deu subsumida a uma das suas condições ou *suturada* a ela (fazendo todas as outras dependentes e subsidiárias desta); assim o estalinismo representa uma “suture” da filosofia à política, ou o discurso pós-moderno da centralidade do *outro* representa uma “suture” da filosofia ao amor. Aquilo que Badiou denomina “l’âge des poètes” (da qual estaríamos a sair para entrar numa antes não transitada sutura ao amor em que detetar ainda riscos da sutura ao poema, como pode ler-se na sua *L’éthique*, de 1993) supõe a “suture” da filosofia ao poema — trata-se do pensamento de filiação (pós-)heideggeriana em que a desobjetivação através da linguagem naufraga no imaginário que ela veicula, nos infinitos jogos da língua que *evadem* o ser, *sublimam* o outro, *convertem* a política libertadora em apenas uma ficção possível e *reduzem* a linguagem a fim (e, pois, assim, é verdade, cárcere do homem) em si próprio. As suturas específicas a cada época induzem males, ou desastres, também específicos. O labor maior em pensamento seria, hoje, portanto, a *desuturação* da filosofia. A restauração renovada da compossibilidade dos seus procederes genéricos.

livro). Textos literários, sim, em prosa, e curtos, todos eles respondendo (como não escapou a nenhum dos críticos e apresentadores da obra, de Uxío Novoneyra a Xosé Anxo Fernández Roca passando por Roberto Ouro) às estruturas narrativas gerais do *relato breve*, da *short story*, do *conto*, enfim, *em maior ou menor medida* (há não pouco lirismo na quase totalidade deles... mas não é a elíptica concisão dos recursos expressivos da lírica tão próxima da do conto, nomeadamente do conto *moderno*... e, noutra ordem de cousas, da do cinema...?). Por que, então, silenciar a, de resto extremamente óbvia, etiqueta? *Desconstruir* uma sutura, indiquei antes, e uma bem contemporânea: *a sutura poética* (ou, mais genericamente, *poiética*). Digamos que *conto*, digamos que *estória* remetem a *ficção*. Digamos que esta pode ser veículo de pensamento. Digamos que não *ela só*. Digamos, por fim, que o texto inicial de *Fogo cruzado* é à vez cômico do carácter literário dos textos que o seguem e da *desnecessidade* (de facto, do *requisito*, exigido pelo operar do seu próprio discurso) de conetar<sup>71</sup> em modo algum o conteúdo de todos eles, de qualquer deles, com o sintético quadro da *história* cujas linhas estruturantes em termos *políticos*, e com pretensão *matemática*, tão brevemente formula. Os *relatos* apresentarão *pontos de vista*.<sup>72</sup> O texto inicial *quer-se*, também, ponto de vista de todos e... *de ninguém*. De nenhum outro modo cabe entender o assentar dele num aparente discurso deslocado (a metáfora de mutilação) que ele próprio irá instabilizando e desconstruindo até

---

<sup>71</sup> Ou sequer *apresentar* (no sentido de introduzir apontando características deles, como de um prólogo se esperaria), embora seja este o verbo com que o texto começa: "Apresentamos aqui". Apresentamos: aqui tendes, são "textos literários galegos em prosa", são *textos* (no progredir do discurso serão finalmente assim referidos, sem qualificação alguma), *são*. Procurai vós o nome próprio que a eles convenha porque... como vão ter nome próprio, pertencer a género literário algum, uns textos de uma literatura de impossível consolidação, de uma literatura *precária*, de uma literatura que, *propriamente*, *ainda* não é e mesmo poderia *já* não ser? Apresentamos *aqui*: na Galiza espanhola, no fim de um mundo.

<sup>72</sup> De facto, se aqueles outros textos — "magnificados" pelas "máfias académicas, institucionais e editoriais" (F.c. 1989: 11) que a "nós, os escritores" silenciam — e "à margem de considerações estéticas nom questionam absolutamente nada" (F.c. 1989: 11), o discurso destes (e doutros de "nós, os escritores") que aqui se apresentam, se deixam à consideração (de quem?), há que entender que, assim mesmo *à margem de considerações estéticas*, "no ideológico destestam claramente o actual estado de cousas em que somos obrigados a viver" (F.c. 1989: 11).

semear as indicações suficientes que farão com que o campo próprio da metáfora empregue seja progressivamente abandonado nos termos centrais em que inicial e aparentemente teria constringido o sentido do discurso: não há, *ainda*, mutilação. Há “agressões” em várias esferas do nacional (da “Nação”) que *mesmo assumem a existência de tal mutilação ter existido e ter sido completada* e das quais a mais representativa (*definitiva e definitiva*), única que em diversas formas reiteradamente indicada, à qual mesmo se concede parágrafo avulso e de que se faz delimitação escarpada, é a “do processo de substituição lingüística destinado a eliminar o galego-português do nosso território” (F.c. 1989: 12).

Interessante proceder o deste primeiro discurso de *Fogo cruzado* em que se suspende “responsavelmente o silêncio a que [...] estamos condenados” (F.c. 1989: 11) para passar ele próprio a silenciar (1) o que seja este texto inicial, quanto ao seu gênero e (2) o que os outros a que precede e para os que prepara sejam, também quanto ao seu gênero. Só pode tratar-se de dois silêncios *radicalmente* diferentes: o primeiro, o aqui suspenso, é normalmente conhecido por *censura*; o segundo, é aquele só em que é possível *ver (as coisas d) o mundo*. O silêncio, *responsável*, do *opinar* porque o que se põe (aqui, *se quer pôr*) em circulação é o *pensar*. Era, este último silêncio, não apenas necessário como o único possível em que verdadeiramente dar conta do *contexto* dos relatos (que pode, aliás, dizer *em rigor e com rigor analíticos* um autor do “seu” texto?). Era, assim, solitário modo com que contribuir para a sua legibilidade, claro, mas sobretudo para a sua *pensabilidade* (em verdade *na*, não à, margem de considerações estéticas)... lá onde os relatos calam... lá donde os relatos partem... lá aonde, embora *doutra e noutra forma*, os relatos regressam...

#### 2.4.2. “Nós”, *double bound* escritores... ou *notáveis*?

Especialmente centrais, pois, dous momentos no texto:

(1) A postulação de um “nós, os escritores”, os detentadores da produção escrita, os notáveis na nação.<sup>73</sup> (2) A vocação de uma práxis coletiva em algum modo relacionada com as nefastas consequências da assumpção mutiladora por parte de um projeto nacional espanhol comandado, então como novamente agora, pela social-democracia europeia, projeto nacional espanhol do qual se traça uma mínima mas muito precisa descrição *histórica*; (2.1) associado a isto, uma responsável suspensão do silêncio a que os praticantes do modo *legítimo* (genuíno, autêntico, conforme com a tradição histórica do galeguismo) de escrever o galego são condenados; e (2.2) um par de tomadas de postura *políticas* (embora a aparência *estética* da segunda delas)<sup>74</sup> que se querem mutuamente coerentes entre si e consequentes ambas com aquela descrição histórica delinhada, mas que não acabam de quebrar a conformação de indecidibilidade da condição de deslocação identitária contínua com que o projeto nacional espanhol é introduzido como operador (e regulador, até) interno, não como inimigo exterior, no âmbito de definição da Galiza.

Especialmente centrais, escrevia. Até ao ponto de que é possível considerá-los uma das possíveis (e menos extremadas) manifestações da indecidibilidade sustentada sobre aquela deslocação identitária cujo paradigma era o estado de

---

<sup>73</sup> Um “nós”, não faz falta dizê-lo, duplicado e inclusivo. Quer dizer: nós, os que *Fogo cruzado* escrevemos individualmente (e talvez em comum) e o seu inicial texto fazemos coletivamente. E nós, aqueles indivíduos que cada “texto narrativo em prosa” escrevem e outros da sua mesma condição silenciada. Sobretudo, e “à margem de considerações estéticas”, por “no ideológico detesta[rem] claramente o actual estado de cousas em que somos obrigados a viver” e utilizando como “desculpa” “a nossa coerência e legitimidade ortográficas”. Este é o sentido em que também Roberto Ouro o entende quando indica: “A postura de *Fogo Cruzado*, e com ela a de todos os autores que estão a escrever em português nestes anos de implantação reintegracionista [...]” (Ouro Vilharaviz 1990-1991: 170).

<sup>74</sup> “Entender isto é o primeiro passo para conseguir a independência da Naçom porque a autonomia monárquica espanhola nom serve mais que para mascarar e impedir defrontar os graves e grandes problemas levantados [...] Face a umha literatura oficial incluída no projecto político espanhol somos partidários de retomar o conceito de soberania estética da Naçom galega que outros antes que nós defenderam e a que estes textos querem contribuir” (F.c. 1989: 11).

deslocação no correlacionamento diglósico “normalmente esperável” para a língua portuguesa de e na Galiza.

O esquema em que esta indecidibilidade assenta tem sido descrito e explicado por António Gil Hernández (1996: 9-53) como complemento necessário do outro pontal da sua intervenção teórica (o conceito de correlação diglósica deslocada) sobre a situação sociolinguística em geral e glotopolítica em particular da Galiza. Trata-se do seu desenvolvimento do conceito de “duplo ligame”:

Refiro o conceito de *duplo ligame* ao, também frutuoso, de *diglossia*, em que o insiro, e, conjuntamente, à hierarquização (ou organização) dos processos comunicativos na *modernidade*, em que um e outro se validam.

Defino o conceito de *duplo ligame* relativamente aos agentes (humanos) dos processos comunicacionais, *emissor/estimulador* e *receptor/respondedor*, que, em chave política, se apresentam, respetivamente, como *dominante* (“classes dirigentes”, hierarquizadas, ou, apenas, “poderes” “legislativo-executivo-judicial” e “académico-informacional”) e *dominado* (“cidadãos-súbditos”). Lembre-se que a Espanha é Reino.

Em situações normais de *correlacionamento diglósico*, o *duplo ligame* segura a eficácia dos processos comunicativos nos âmbitos que os “poderes” públicos declararam nível superior e modélicos dos outros, em que habitualmente se verificam as interações humanas (Gil Hernández 1995: 124).

Quer dizer, que em situações sociolinguísticas e glotopolíticas “normais” o duplo ligame é condição mesma de comunicabilidade. Em situações sociolinguísticas e glotopolíticas *normais*: aquelas, como se viu, em que o correlacionamento diglósico não está distorcido e a distribuição de usos linguísticos se baseia numa língua só. Acontece, porém, que em situações como a galega o duplo ligame se torna em factor a reforçar patológica ou, melhor, paroxisticamente quer a dominação sócio-política, quer a substituição idiomática, não raro ambas, porquanto as instruções que o constituem se dão como rotundamente contrapostas. O duplo ligame devém, deste jeito, garantia última da manutenção do correlacionamento diglósico deslocado e da desigual distribuição de usos (e hierarquia deles no correlacionamento) das duas

línguas em presença na Galiza. Para esclarecer isto último vale a pena citar por extenso António Gil:

O conceito de *duplo ligame*, referido aos usos de língua, foi inicial e expressamente tratado por Lluís V. Aracil [...] quem, por sua vez, acomodava o conceito batesoniano, que expõem Watzlawick *et alii* [...]. Pela minha parte, adverti que, além da psico-social, pode oferecer uma vessante glotopolítica que contribui a explicar *o que se passa na Galiza*.

Na “Parte introdutória” ao meu *Silêncio ergueito* desenvolvo-o sumariamente. Lá estabeleço que é em virtude do *duplo ligame* que “a Notabilidade espanhola (em conjunto), liga, por uma *forte relação complementar*, os *Notáveis galegos*” de jeito a “recebe[re]m (incôncios?) a *instrução* de normalizar, no território espanhol da Galiza, os usos do idioma galego, a qual hão de obedecer e, simultaneamente, desobedecer para a cumprir, porquanto se acham obrigados a manter o *estado de cousas* vigente, em que predominam os usos de espanhol”.

Aduzo, a modo de conclusão teórica: “a *correspondente obriga peremptória* de o *Notável galego* pensar, razoar e se exprimir *dentro* desse *estado de cousas* contraditório e paradoxal faz que se perceba confusamente vítima de um jogo absurdo e desleal, que nunca poderá esclarecer pois só o facto de se aventurar a enquadrá-lo nalgum paradigma teórico e tirar as suas consequências pertinentes, *descobrimo-o, dizendo-o*, transgride a proibição primigénia, implícita na sua condição de membro integrado no conjunto notabilizador da *Nación-Reino de España* ‘una e indivisible’”.

E, praticamente, concluo que na presente situação a *Notabilidade nacional espanhola* e os próprios *Notáveis* (supostamente) *nacionalizadores da Galiza* farão *per fas et nefas*:

a. Que a sua *relação complementar* persista; assim a *Notabilidade espanhola* continuará a ser a subordinante e a *galega* a subordinada.

b. Que seja impossível o quadro jurídico e social de uma nova relação entre as Comunidades “galegófona” e hispanófona, subsequente a uma nova relação entre as Notabilidades respetivas, porque a galega transgredirá a *instrução*, “nova”, de normalizar os usos do *seu* idioma para cumprir a *instrução*, “velha”, de manter normais os usos da língua castelhana [...]

c. E, por fim, “que alguns Notáveis nacionalizadores da Galiza [*não*] possam discutir e ultrapassar a confrontação dos *discursos*, prevalecente nesta parte do território espanhol, de modo que os respetivos objetos [*não*] se invertam, quer dizer, que o português, hoje denominação mundial do *idioma galego*, [*não*] se torne, enquanto *língua nacional*, em objeto do *discurso da necessidade* para aquém Minho e a *raia seca*, como já a é além a fronteira, e, aliás, o *castelhano* acabe sendo apenas objeto do *discurso da possibilidade*” (Gil Hernández 1995: 123-124).

O discurso do texto inicial de *Fogo cruzado*, como se viu, estica ao limite as condições que fariam possível a ruptura deste paroxístico duplo ligame. Deseja, mesmo, dir-se-ia, assim o fazer: é perfeitamente claro na sua literalidade. Coloca-se

no território dos (potenciais) “Notáveis galegos”. E fracassa. Todo o seu percorrido teórico assenta no instável emprego de uma metáfora de mutilação que ele próprio fará intransitável *especialmente para o reintegracionismo* de que se mostra partidário. Anda, assim, à beira mesma do núcleo da problemática sobre a que declara e que sumariamente descreve: na minha análise utilizei a categoria, já por outros empregue, de “Galiza *espanhola*” como a única que poderia dar conta da *história* a que este texto de *Fogo cruzado* se refere. Não outra é a exigida pelo seu operar em torno da formulação de um projeto nacional espanhol “mutilador”. E, porém, ele próprio *nem a utiliza nem faz uso de outra equivalente*. Como não faz referência explícita a parte amputada alguma mais que no gentílico escolhido para designar a língua. Ecoam cá, obviamente, os termos mesmos que, como se viu na primeira parte, a lâmina 39 do álbum “*Nós*” implicitamente faz ressoar e ambigualmente desloca.

Caberia, por exemplo, formular explicitamente pelo menos uma Galiza *não-espanhola*, o que aliás vem exigido pela metáfora mutiladora em que o texto assenta e que se poderia formular, como já indiquei, quer como *endógena* à “Galiza mutilada selvagememente pelo projecto nacional espanhol” (F.c. 1989: 11), quer como *exógena*<sup>75</sup> a ela (como Portugal ou, até, por referência à Gallaecia, como *uma parte de Portugal*). Trata-se, na sua formulação limite, de uma problemática cujos termos o sociolinguista basco Txillardegi colocava, agora sim, desta maneira, *explicitamente política*:<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Embora mesmo tal condição endógena não faria sentido mais que na consideração de serem as características nacionais da Galiza as realmente “selvagememente mutilada[s]” *nos espanhóis de Galicia* “pelo projecto nacional espanhol”. Mas vimos já como as posições do texto inicial de *Fogo cruzado* são coerentes apenas com uma formulação da mutilação como ainda em processo e estritamente dependente da centralidade caracterizadora concedida à língua, cuja nomeação como *galego-portuguesa* não faz senão referir a esfera *exógena* de que tomar as forças restauradoras.

<sup>76</sup> Ao tempo que afirmava a unidade da língua galego-portuguesa e, quanto à sua padronização e normação, dizia que “a Galiza nom tem de tentar um ‘batua’ particular. Do mesmo modo que os



Mas o conflito na Galiza baseia-se no binómio *Portugal-Espanha*. Os galegos devem optar perante o seguinte dilema: ‘Somos portugueses ou espanhóis?’. Esta é a única questão: Se Portugal é ‘a Galiza que se nos foi’, para dizê-lo com palavras de Castelao, ou se Portugal é um país estrangeiro para os galegos (Txillardegí 1986: 210).

E a que Ernesto Guerra da Cal (referindo e recolhendo algumas das numerosas instâncias galaico-portuguesas de *formulação*, *proclamação* ou simplesmente *vivência de comunidade*) restaurava (assim as, de facto, *desuturando*, mas de modo diferente a como o texto inicial de *Fogo cruzado* o pretende) as suas dimensões etológica (nacional, embora ele diga, de novo ambigualmente, de “Povo”), histórica (política) e... *poética*<sup>77</sup> como núcleo central do “Antelóquio indispensável” com que iniciava o seu mais depurado poemário e cuja funcionalidade discursiva no conjunto do livro é *exatamente a mesma* que o texto inicial de *Fogo cruzado* desempenha.<sup>78</sup> Embora, como indiquei acima, de distinto modo atualizadas: enquanto o texto inicial de *Fogo cruzado* abre a possibilidade de, e mesmo chega a *desconstruir* a nossa contemporânea sutura *poiética*, não acaba contudo de percorrer *um* caminho de *desuturação*. O que sim faz o “Antelóquio” de Guerra da Cal; e fá-lo, também, nos precisos termos em que ele é, com efeito, e como o de *Fogo cruzado*, “indispensável”: essencial labor (des-)instrutor ou (des-)educador sobre as condições ao literário na Galiza espanhola impostas em que ambos os textos acabam por tentar a operação inversa e reversa à que Philippe Sollers atribuíra ao Aparelho Ideológico Escolar de Estado:<sup>79</sup> “Nadie enseña la literatura: se enseña a anestesiarse la violencia

---

flamengos aceitaram o jeito da estandardização neerlandesa, também para os galegos é suficiente que aceitem a portuguesa” (Txillardi 1986: 211).

<sup>77</sup> Cujo discurso e prática específicos ele diz ser *o do sonho*. Não *o da utopia*. Na medida exata em que a poesia (a literatura, a arte) não formula programas *políticos* em clave desiderativa ou teleológica. Na medida exata, assim mesmo, pois, em que não será *o político* o dizer nem a prática em e com que *sonhar* a comunidade galego-portuguesa, pois. Poesia, sonho: *ser em tanto que não ser*. Espetro.

<sup>78</sup> Sobretudo, claro, portanto, pela sua renúncia a dizer dos poemas que seguem e centrar-se, no entanto, na delimitação das condições contextuais em que só a sua pensabilidade devém possível.

<sup>79</sup> “Mas vamos ao essencial. O que distingue os AIE [Aparelhos Ideológicos de Estado] do Aparelho (repressivo) de Estado é a seguinte diferença fundamental: o Aparelho (repressivo) de Estado ‘funciona pela violência’ enquanto os Aparelhos Ideológicos de Estado *funcionam ‘pela ideologia’*.”

que encubre la literatura. De ahí que la literatura sea el ‘eslabón débil’ de la ideología burguesa y de su transmisión del saber: puesto que la literatura o es interrogación del saber o no es nada” (Sollers 1974.1975: 58). E há distintas formas de interrogar. A desaturante de Guerra da Cal, por exemplo:

É um facto geralmente aceite que se os poetas têm alguma função na sociedade, é a de sonhar. Como poeta, embora humilde, que sou, reclamo o que de jus me cabe: o direito a sonhar com uma estrutura da Hispânia mais em harmonia com a pluralidade dos Povos que a compõem; direito a sonhar que nessa nova ordenação o Minho deixe de ser uma linha de separação política para passar a ser apenas uma bela fita de prata numa paisagem comum; o direito a sonhar com a resposta de uma Galiza livre ao apelo lançado pelo poeta Lopes Viera: “Deixa a Castela e vem a nós!”; o direito, enfim, a sonhar com aquela “Portugaliza” ideal dos dois Povos do Cabo da Europa que visionaram Pondal e Teixeira de Pascoaes — e Mestre Lapa, vitalício sonhador [...] A “Portugaliza” que Rodrigues Miguéis e eu imaginávamos no turbilhão novaiorquino. A que corria ancestralmente pelas

---

Podemos precisar rectificando esta distinção. Diremos que todo o Aparelho de Estado, quer seja repressivo ou ideológico, ‘funciona’ ao mesmo tempo pela violência e pela ideologia, mas com uma diferença muito importante, que interdiz a confusão entre os Aparelhos Ideológicos de Estado e o Aparelho (repressivo) de Estado.

Pela sua parte o Aparelho (repressivo) de Estado funciona maciça e predominantemente *pela repressão* (inclusivamente física), funcionando secundariamente pela ideologia (não existe Aparelho puramente repressivo). Exemplo: o Exército e a Polícia funcionam também pela ideologia, para assegurar a sua própria coesão e reprodução e pelos ‘valores’ que propõem no exterior.

Do mesmo modo, mas ao inverso, deve-se afirmar que pela sua parte os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam de maneira maciça e predominantemente *pela ideologia*, mas secundariamente pela repressão, seja ela no limite somente, muito atenuada, dissimulada, mesmo simbólica (não existem Aparelhos puramente ideológicos). Assim, a Escola e as Igrejas ‘educam’ por métodos apropriados de sanções, exclusões, selecção, etc., não apenas os seus oficiais mas também as suas ovelhas. Do mesmo modo a família; e também o AIE cultural (a censura, para apenas a mencionar a ela), etc.” (Althusser 1970.1977: 92).

A *censura*, “para apenas a mencionar a ela”: na Galiza (*espanhola*) os textos dos escritores contemporâneos luso-reintegracionistas não fazem parte do currículo escolar. E os textos dos escritores canónicos de vocação luso-reintegracionista e maior ou menor prática ortográfica portuguesa são, sem mais, adulterados e oferecidos aos estudantes (com frequência sem explicação adequada do tipo e verdadeira justificação da alteração assim como do contexto e consequências dela) *renormados* segundo a ideologia e prática isolacionista. Correlativamente, e enquanto nos programas de literatura *espanhola* há presença da literatura hispano-americana, a proposta de referência a outras literaturas lusófonas nos programas para literatura galega que se começaram a preparar nos inícios da década de 80 foi finalmente “expurgada”. A respeito disto *vide* o “Capítulo desvelador (ou acaso debelador): um ‘programa’ demudado” em *Temas de linguística política* (Gil Hernández 2006: 137-146).

Conviria, finalmente, explicitar aqui o que pelo conceito de “ideologia”, no sentido em que o venho empregando, há de entender-se? De modo muito sintético: “*A Ideologia é uma ‘Representação’ da Relação Imaginária dos Indivíduos com as suas Condições Reais de Existência [...] A Ideologia tem existência material [e] interpela os Indivíduos como Sujeitos*” (Althusser 1970.1977: 107-114). Mais cocissamente ainda: a ideologia *fala sempre* (porque requer, e constrói, um *sujeito*), o *conhecimento* opera no *silenciar* do ideológico (nele *ninguém fala nunca*) restituindo as condições do perguntar pelo ser das cousas (e dos homens, cousas entre cousas) e acrescentando-lhes, assim, o seu *conhecimento*. Por outras palavras: Hegel (*sujeito absoluto*) ou Spinoza (*objetos: objeto real e objeto do conhecimento*).

veias de Camões, de Eça, de Pessoa — que é a mesma que esteve sempre presente no sangue deste país desde o seu nascimento. A mesma “Portugaliza” que levou Alfredo Guisado, João Verde e Maria Manuela Couto Viana a procurar — em viagem inversa à minha —, no uso do galego como língua poética, as raízes pessoais transminhotas. Outra missão dos vates é vaticinar. Será que já estão próximos os tempos “que os bardos anunciaram”, segundo a mensagem poética de Pondal? (Guerra da Cal 1985: 12-13).

Persiste, pois, o texto inicial de *Fogo cruzado*, tanto na deslocação da definição identitária quanto na sua negatividade, ao apresentar-se partidário de uma independência em que *ressalta* a (ruptura de) relação com o Reino de Espanha e *falta* a referência a uma (nova) relação com a República Portuguesa (referência que, aliás, e como temos visto faz historicamente parte constituinte das propostas tanto de galeguismo como de nacionalismo galego). Tal independência não poderia, assim, senão vir formulada nos *termos em que o projeto nacional espanhol* reduziu a definição (nacional, territorial e simbólica) da Galiza. Ou, por outras palavras, tratar-se-ia (paradoxalmente, como nas formulações isolacionistas) de uma independência que pode ser tomadada *tanto, no mesmo grau, em relação a Espanha como em relação a Portugal*.

Há momentos em que este primeiro texto de *Fogo cruzado* se insere *implicitamente* (o diferente uso de uma metáfora do mesmo tipo da empregue por Castelao, por exemplo, ou, como veremos, o género discursivo a que a sua funcionalidade pode remeter) *como explicitamente* (na reivindicação de uma “soberania estética da Nação galega”) na tradição de galeguismo e nacionalismo galego. Quer fazer descrição *histórica*. Acaba por naufragar nos restos que dela deixa a sua *memória*.

É, a que este texto manifesta, devo insistir, expressão *menor* da atuação do duplo ligame. Numas condições em que, sem declaração administrativa alguma de oficialidade para a proposta padronizadora e normadora “isolacionista”, a essa falsa

condição recorrem autoridades públicas, instituições e mesmo organizações privadas para imporem o modo de regular os usos formais da língua (e nomeadamente os escritos) em todos os âmbitos, e perseguir, reprimir, castigar e represaliar aqueles que ousarem responder a este estado de cousas, muito especialmente no âmbito do ensino e da publicação de qualquer tipo de textos, nestas condições, digo, de vez em quando a voz de algum escritor isolacionista se lamenta da dificuldade de penetração da literatura galega *em galego*<sup>80</sup> e em *Portugal*. Dificuldade, claro, que depende diretamente da que os portugueses consideram (com razão, em qualquer caso) a sua extravagância ortográfica. Não deixa de ser isto informante de uma consciência mínima quanto à situação a que as propostas isolacionistas conduzem o português da Galiza (e, pois, da sua instabilidade como “notáveis” num contexto de extremado duplo ligame): se não for por *uma certa comunidade* de língua, que razões poderia haver para prescindir de traduções na expansão da literatura galega em Portugal? Assim, por exemplo, há escritores galegos que, embora publicando mercê da sua submissão às condições de definição linguística do galego como língua *já não* portuguesa, vêm manifestando a sua adscrição ao que poderia qualificar-se (não sem certo abuso e muitíssimo de inexatidão; mas prefiro arriscar as etiquetas para sublinhar o efeito de cobardice e patetismo em tal posição insitos) de “cripto-reintegracionismo” ou “reintegracionismo *de chuveiro*”. Dentre eles é resenhável o

---

<sup>80</sup> A estratégia, por suicida que seja, de difusão de textos do isolacionismo na lusofonia e, muito em especial, em Portugal tem sido *mediante* a tradução. Quer dizer, e muito coerentemente (em vez de, como acontece com textos luso-africanos ou brasileiros em Portugal, por exemplo, procurar uma edição com o anexo léxico ou aparato explicativo oportuno) mediante a *assumpção* de serem a língua de origem e a de destino precisamente isso: *duas* línguas (de facto a oficialidade isolacionista tem na Galiza, correlativamente, difundido textos lusófonos recorrendo também a “traduções” que, para não ficarem em meras *transliterações* hão de vulgarizar e dialetalizar em extremo os originais em português). São normalmente autores que têm abandonado as práticas reintegracionistas mas que seguem afirmando o seu acreditar na essencial unidade da língua galego-portuguesa os que manifestam a sua preocupação pela difícil penetração com que se encontram os (seus) textos *em “galego”* na lusofonia. Embora as empresas editoriais assentes na Galiza (autóctones como não) não tenham inconveniente em também considerar esta opção pois redundaria em imediatos benefícios económicos *sem necessidade de mudar a sua, de regra, obediência ao projeto isolador para o galego*.

caso de um dos momentos maiores (e maiormente contraditórios) da mais recente literatura galega, a que se desprega sobre a assinatura de Xurxo Borrazás. Seria muito interessante deter-se neste fenómeno, mas não é aqui o momento de estender-se na sua análise. Sirva como exemplo apenas este texto — explicitando, para recusar *no sentido do enunciado* mas assumir *na materialidade da enunciação*, os efeitos do duplo ligame numa forma consciente e violentamente limite — publicado numa das mais beligerantemente anti-reintegracionistas editoras que na Galiza operam:

Eu penso que galego e portugués son a mesma lingua, aínda que a fonética e a ortografía galega estean españolizadas. Por iso, fódeme que todas as medidas académicas e políticas, todas as normas que se presentan como defensoras e fixadoras da lingua, tendan a sabotar o espontáneo da relación, a negar esta identidade, á creación de diferencias. Isto é o que lle interesa a quen cun eventual achegamento ficaría en posición subalterna. Para especular sempre é mellor un leiro de croios en propiedade ca unha inmensa e fermosa fraga de man común.

O galego e o portugués son a mesma lingua, igual que eu son eu cando afirmo unha cousa e cando afirmo logo outra cousa. Marta di que cando imos a Portugal os portugueses parécenlle irmáns grandes e amnésicos, que non nos recoñecen por algún desarranxo cerebral ou un problema dexenerativo. Ou como esas historias nas que unha viaxa ao pasado para encontrarse co seu pai cando era mozo. Ambos símiles teñen en común a posesión dun segredo por parte nosa, e a melancolía do teórico, do intelectual, ao que lle custa vivir sen reflexión, sen máis.

A integración, porén, non debe ser espectacular, senón rutineira. Tampouco adorativa, senón crítica; e non debe facerse en quente e ao abrigo, senón ao fresco e integralmente espidos. Hai que comezala exercitando a memoria dos nosos veciños; derrubando valados e expropiando leiros, tranquilamente. A *raia* non é unha raia: é un río, son montes e vales; camiños. Haberá que extraer os croios e plantar árbores novas, mesturadas, sen cuadrículas de xardín.

O que non sei é o que fago eu escribindo isto así, nesta fodida ortografía imposta (Borrazás 1999: 92-93).

Também não é aqui o momento de responder a essa (de resto retórica, imensamente retórica...) pergunta com que Borrazás encerra o texto, índice mesmo de uma prolixa confissão de indignidade exprimida numa dramática cobertura decente.<sup>81</sup> Nem à alucinada carga da maior responsabilidade num suposto não

---

<sup>81</sup> De acordo, novamente, com a definição correlativa de “decência” e “dignidade” cuja formulação propunha Víctor Gómez Pin (1995: 30) e a que me referi anteriormente.

reconhecimento mútuo de galegos e portugueses sobre estes últimos (e não, por exemplo, sobre os efeitos *ibéricos* do projeto nacional espanhol a que já me tenho referido). Todas as sinédoques do *território comum* e da *comunidade* próprias ao luso-reintegracionismo são, contudo, aqui despregadas, e despregadas articulando uma formulação impecável: desde a contestação do caráter fronteiriço da raia à delinhação de um percurso de quotidianidade em que partir da unidade da língua e sobre ela construir.

Não é esta de Xurxo Borrazás, como já indiquei, uma postura tão isolada. E mesmo tão recente. Só que nalguns casos, como o citado por Roberto Ouro (1991-1991: 170) em caneta de Xavier Alcalá, apresentam a característica de terem afastado as suas práticas um pouco mais de outras prévias e mais coerentes com as posições que dizem ainda defender. Ou, como o caso de Suso de Toro, escritor de considerável projeção mediática, dando à luz textos com ortografia reintegracionista na sua página web e noutros e diversos foros (textos nos que, não raro, faz defesa explícita e radical da unidade da língua [galego-]portuguesa), mas continuando a empregar a ortografia espanhola nos seus romances e ensaios (publicados por editoras isolacionistas de recente e beligerante historial anti-reintegracionista, como Xerais ou Galaxia) assim como nas suas colaborações jornalísticas.

**3. A modo de intuição: “proclamamos ser impossível a consolidação de umha literatura de nosso” ou da (im)possibilidade da “Portugaliza” como “ecossistema comunicacional”**

Dizia, a propósito da marginação do estético no discurso deste primeiro texto de *Fogo cruzado*, que nela se designava a complexidade, desconstruindo-a, de uma das suturas filosóficas contemporâneas: aquela que subsume o operar todo do pensamento no trabalho veiculado pela atividade artística genericamente definível

como *poiesis*. E, em relação à opção gráfica dos autores do texto, Roberto Ouro afirmava que tal prática seria “a única que realmente pode, ou poderá num futuro, considerar-se como literatura nacional galega” (Ouro Vilharaviz 1990-1991: 170). Anteriormente, tinha comentado, em referência à proclamação da impossibilidade de consolidação de uma literatura “de nosso” e ao retomar do “conceito de soberania estética da Nação galega que outros antes que nós defenderam” (F.c. 1989: 11) e com o qual naquele texto se joga:

A importância da afirmação é enorme. Não era a primeira vez que se defendia a impossibilidade de falar de “literatura galega” baixo o auspício duma estrutura linguística e administrativa subsidiárias das espanholas [...] Estas teorias vão-se aos poucos aceitando polos sectores “afins” à colectividade conscientemente lusófona do país. Neste sentido cabe afirmar que a “literatura galega” (coloquem-se os epítetos que julgar necessários) tem e tinha antes de *Fogo cruzado* alguns exemplares de excelente qualidade. Foram já muitos autores conscientes de que só podemos falar de literatura galega se usar a língua própria da Galiza convenientemente normalizada e, por suposto, normativizada, no seu âmbito próprio da lusofonia e com umas estruturas políticas que permitam à nossa Nação regir os seus destinos sem interferências nem relações de dependência, mas em *Fogo cruzado* vemos uma das primeiras definições explícitas e das primeiras realizações colectivas unificando-se tais critérios (Ouro Vilharaviz 1990-1991: 169).

Acontece, porém, que o discurso que abre o livro *Fogo cruzado* não diz, sem mais, nas condições (linguísticas como administrativas) impostas pelo projeto nacional espanhol, “da impossibilidade de falar de ‘literatura galega’”. O próprio Ouro é dalgum modo consciente do beco a que tão talhante afirmação conduz o discurso quando se vê forçado a escrever, para (in)determinar o seu sentido, entre parênteses e após ter dado o sintagma *literatura galega* entre aspas, “coloquem-se os epítetos que julgar necessários”. Não, aquele discurso dizia, em rigor, da “impossível [...] consolidação de umha literatura de nosso”. *Consolidação* é, aqui, o termo chave. E o mínimo matiz que ele introduz tem repercussões *identitárias* maiores.

Roberto Ouro abria uma possibilidade a meio da anotação parentética ao sintagma “literatura galega” que se condiz perfeitamente com os termos e o sentido

da sua análise. Caberia formulá-lo assim: *há e não há* literatura galega na medida em que *há* textos literários em (diferentes apresentações normativas de) “galego” ou português da Galiza. Tais textos poderão (de facto são-no a partir das estratégias canonizadoras hegemónicas nos discursos investigadores universitários, na educação e no mercado literário) ser literatura *galega*. Não constituem, no entanto, literatura *nacional galega*.

De modo similar operam os autores de *Fogo cruzado*, embora com um maior grau de elaboração elíptica, pois nem sequer de *galega* alcinham a literatura a que se referem. Começam por indicar como “máfias académicas, institucionais e editoriais [se consagram] à prática adulterada da ré-edición e à magnificaçom de *textos*” (F.c. 1989: 11; a ênfase é minha) — só por metonímia,<sup>82</sup> assim, seria aqui interpretável uma referência à literatura; mas tal leitura torna-se extremamente problemática: a reedição *adulterada* (clara menção à alteração da sua escrita para a acomodar aos critérios isolacionistas) do que só é possível entender como textos *indiscutidamente já* no cânone ou indiscutidamente *canonizáveis* não necessariamente opera com os mesmos textualidade e discurso que aqueles outros “textos que muitas vezes e à margem de consideraçons estéticas nom questionam absolutamente nada” (F.c. 1989: 11). Alvisca-se, aqui, uma distinção cronológica (que abre o resquício por onde poderia assomar a história *literária*): os primeiros fazem mais claramente parte da “soberania estética da Naçom galega que outros antes que nós defenderam” (F.c. 1989: 11). Os segundos, *depende* (são textos que “*muitas vezes* [...] nom questionam absolutamente nada” [a ênfase é minha]). Aliás, aqueles que “muitas vezes” assim funcionam acabarão por ser os referidos, na última das três menções explícitas que o

---

<sup>82</sup> Os textos fazem parte da uma literatura, de um *sistema literário* (nacional). Mas uma literatura não é simplesmente, e sem mais, o conjunto dos textos que a integram (não que a conformam — doutras esferas vem o poder que de tal conjunto de textos faz *literatura*, na medida, na Modernidade, em que literatura *nacional*).



texto faz a “literatura” (“umha literatura oficial incluída no projecto político espanhol” [F.c. 1989: 11]), como *dependentes*, e *de modo oficial*, do projeto político espanhol. Para, finalmente, e face aos textos que integram tal “literatura oficial”, passar a situar aquela linha estética (muitos de cujos representantes são o objeto daquela “prática adulterada da ré-diçom”) com a que a “oficial” rompe e da qual o projeto *Fogo cruzado* se quer continuador (“somos partidários de retormar o conceito de soberania estética da Naçom galega que outros antes que nós defenderam e a que estes textos querem contribuir” [F.c. 1989: 11]).

Entre estas duas referências (uma primeira em que somente através da metonímia “textos” podemos ler uma referência a “literatura”; uma terceira em que uma específica literatura é qualificada de “oficial”), apenas a menção em que uma outra literatura se articula como de impossível (nas condições vigentes) *consolidação*: essa que seria (é?) uma “literatura *de nosso*” (a ênfase é, outra vez, *minha*).

Caberia, assim, formular o que no texto inicial de *Fogo cruzado* se articula a este respeito da seguinte maneira: *há* textos literários *galegos*. *Há*, mesmo, uma literatura *galega* (em relação ao “conceito de soberania estética da Naçom galega”). *Há*, inclusive, uma literatura *galega* “oficial”, que faz parte do projeto político espanhol cujas linhas mestras foram mais arriba indicadas como dependentes dos vectores “monarquia” e “Estado das Autonomías”. Projeto, este espanhol, agora dito “político” quando anteriormente tinha sido referido como “nacional”, o que sugere um paradigma e aponta, assim, ao território em que (a qualidade do) *nacional*, para o literário como para o *comunitário* (aquilo que diz respeito à articulação de uma comunidade), *se decide*. Polo menos tal é o pressuposto expressamente manifesto deste texto ao pôr em relação dous momentos teóricos: a essencial relevância

concedida ao *questionar ou não* do discurso dos textos literários para estabelecer *a sua valia* e, correlativamente, a identificação do *valor* em que tal questionar há de dar-se — a *recuperação* (isto é, a *reivindicação*) do conceito de soberania estética da Nação galega (*do conceito*, não, diretamente, de uma suposta soberania estética: estamos, pois, um degrau antes, em termos lógicos se não cronológicos, desta) que faz parte da tradição galeguista e nacionalista galega. Em coerência, assim, com o modo em que este texto introduz os relatos que o seguem,<sup>83</sup> indica-se deste jeito o que ele considera *a função primeira* (ou, pelo menos, a única suficientemente relevante para merecer consideração operativa e articulatória no seu discurso) da criação literária *enquanto prática artística* e (mas?) *à margem de considerações estéticas*:

[...] quiero citar la siguiente paráfrasis de Félix Guattari, que a mi modo de ver constituye una variación sobre el tema de la relación entre acontecimiento y relato que, como hemos podido leer en *Arte y multitud*, constituye el *experimentum crucis* de las prácticas artísticas en nuestros días: “La función constitutiva de las prácticas artísticas implica que su función central no consiste en *contar historias*, sino en crear dispositivos en los que *la historia pueda hacerse*” (Sánchez 2000: 13).

Afinal, e em rigor, de acordo com a estruturação de sentidos no discurso que prefacia *Fogo cruzado*,<sup>84</sup> *textos literários*, *literatura de nosso* e *literatura oficial* são, todos e cada um, *galegos*. Resta saber, primeiro, sob que condições e como se poderia *consolidar* uma determinada *literatura de nosso*. E, depois, mas de modo crucial, se tal *literatura de nosso* seria o mesmo que uma *literatura nacional*.

Para a primeira questão há resposta *indireta* no texto: se “[n]umha Galiza mutilada selvagememente polo projecto nacional espanhol, materializado afinal na

---

<sup>83</sup> Dizendo das suas condições, mais que de legibilidade, de pensabilidade — e obviando, desta maneira, qualquer referência ao que aqueles *dizem*, como o dizem ou, mesmo, ao que aqueles *são* genericamente e, por assim dizer, *fazem*.

<sup>84</sup> O que é, aliás, consistente com a sua caracterização do conflito nacionalitário como de modo privilegiado manifestando-se *já internamente* ao projeto nacional galego e não na sua forma “ideal” de Espanha *versus* Galiza.

Constituição de 78, onde as agressões em matéria idiomática, cultural, económica, social e política são tão brutais, proclama[m]os ser impossível a consolidação de uma literatura de nosso” (F.c. 1989: 11), haverá de ser quer numa *suspensão* destas condições agressivas por parte do projeto nacional espanhol, quer na sua *desaparição* (derrota), *polo menos* na Galiza *espanhola*. Por outras palavras: quer numa reformulação dos termos e condições em que o Estado-nação Espanha articula as dimensões mencionadas (“idiomática, cultural, económica, social e política”), quer num corte com o Estado-nação Espanha. A esta última linha aponta-se *Fogo cruzado* quando se diz que “[e]ntender isto é o primeiro passo para conseguir a independência da Nação galega porque a autonomia monárquica espanhola não serve mais que para mascarar e impedir defrontar os graves e grandes problemas levantados” (F.c. 1989: 11).

Convém sublinhar que os termos da formulação são extremos, e extremamente circulares, numa tensão à beira mesma do oxímoro:

- entre as condições de brutal agressão (mutilação) efetivadas pelo projeto nacional espanhol acham-se aquelas que fazem impossível a consolidação de uma literatura de nosso;
- entender como opera o projeto nacional espanhol é pré-requisito para conseguir a independência da nação galega (e, consequentemente, no campo do literário, a eliminação daquelas condições impossibilitadoras);
- no entanto, a maneira em que nesta altura o Estado-nação Espanha se organiza não apenas mascara como *impede* defrontar a questão de tal impossibilidade. A não ser que esta não faça parte daqueles “graves e grandes problemas levantados”, consideração que o texto parece *primeiro excluir* quando (dentre as dimensões onde a agressão do projeto nacional espanhol é explicitamente

identificada: “idiomática, cultural, económica, social e política”, e junto com a glotopolítica, de que se apresenta como correlativo) é o literário um dos âmbitos em torno dos quais o texto inicial de *Fogo cruzado* articula o seu dizer todo. Para *imediatamente postular* (quando indica, como um dos modos em que poder defrontar tal conjunto de problemáticas) precisamente (1º), em termos muito gerais, a persistência em fazer da esfera cultural (de que a produção literária faz parte) “um bem colectivo” logrado mediante o “impuls[o] como labor colectivo [de] umha práxis de igualdade e solidariedade que a social-democracia europeia está a esvaziar de conteúdo” (F.c. 1989: 11) e (2º), em termos mais específicos e internos àquela esfera cultural, a retomada (a *reivindicação*) do “conceito de soberania estética da Nação galega que outros antes que nós defenderam e a que estes textos querem contribuir” (F.c. 1989: 11).

Deste modo, portanto, seria possível contribuir para pôr as condições em que a consolidação de uma literatura *de nosso* pudesse acontecer. Consideremos, agora, a segunda questão que levantava acima: *de nosso*, é o mesmo que *nacional*? Só uma pista sobre isto podemos achar no texto inicial de *Fogo cruzado*: fica, em qualquer hipótese, perfeitamente claro que o labor cultural coletivo, solidário, igualitário e reivindicador do conceito de soberania estética da nação galega se realiza “[f]ace a umha literatura oficial incluída no projecto político espanhol” (F.c. 1989: 11). Literatura oficial à qual, lembremo-lo, e sempre de acordo com os termos que articulam o discurso do texto, não se pode negar a qualificação de *galega*. Que acrescenta, pois, o adjetivo “oficial” ao sintagma “literatura galega”? Ou, por palavras de António Gil, “que é e como funciona uma literatura oficial”?:

Basta com olharmos no R[eino] d[e] E[spaña] como é que nos âmbitos institucionais são efetivados os *currícula* escolares ou, simplesmente, se desenvolve a Administração e nos âmbitos mais extensamente públicos como se apresentam os programas televisivos e radiofónicos, os suplementos

literários da imprensa e revistas especializadas, etc., e mesmo as discussões sobre a “espanholidade” de “las demás lenguas españolas” e compreenderemos que *uma é a língua nacional, que uma é a literatura elaborada nessa língua e que a normalidade, o império das normas pacificamente recebidas por todos, rege a criação literária e, em geral, toda a produção escrita* (Gil Hernández 2006: 56).

Neste quadro (que não deixa de ser a enumeração dos riscos gerais a que o primeiro texto de *Fogo cruzado* alude quando às práticas literárias e linguísticas no Estado espanhol e, pois, na Galiza *espanhola* se refere), em que termos seria possível estabelecer a correlação entre “oficial(ização)” e “nacional(ização)” no que diz respeito à esfera do literário?:

*A literatura nacional é oficializada.* Como tal é tratada em todos os âmbitos que acima apontei de modo a inclusivamente textos na origem marginais acabarem, antes ou depois, sendo reconhecidos como válidos, do ponto de vista educacional e socializador.

[...] *A literatura oficializada estima-se nacionalizada.* Pela sua parte, essa *literatura oficializada*, mesmo a integrada por textos não redigidos na língua nacional, mas em quaisquer das línguas (galego, catalão ou basco) ou “modalidades linguísticas” da Nação (*C[onstitución] E[spañola]*, art. 3º §§ 2. e 3.), *estima-se nacionalizada, com todas as consequências*, também naquelas que dispõem a sua hierarquização.

Achamo-nos no seio do tradicional (mais do que horaciano) *placere et docere*: os textos literários, para os serem, hão-de contribuir à verificação dos processos educacionais *amplo sensu*, quer dizer, hão-de socializar efetivamente (*i.e.* hierarquizadamente) os cidadãos-leitores. As distinções, sempre arbitrárias, entre “literatura social” e “literatura-não-social” erram *ab imis fundamentis* só por pretenderem ignorar que qualquer atividade comunicacional (portanto também a literária) é, em definitivo, *socializadora*, que no presente *estado de cousas* equivale a *nacionalizante*.

Os textos “regionais”, redigidos quer em castelhano dialetal quer em “las demás lenguas españolas”, ficam submetidos aos propriamente nacionais, redigidos no castelhano académico, até ao ponto de se valorizarem subsidiários destes (Gil Hernández 2006: 56).

No limite, pois, aquela “literatura oficial” *galega* a que o discurso inicial de *Fogo cruzado* faz referência *poderia ser reduzida a literatura nacional... espanhola*. E isto, “no actual estado de cousas” (*F.c.* 1989: 11) a que também ele, como o texto de Gil Hernández, faz referência e que ambos descrevem sumariamente. Quer dizer: no avançado processo de implementação do projeto nacional espanhol, e em perfeita

coerência com as condições de duplo ligame e, nele, de deslocação no correlacionamento diglósico que operam na Galiza *espanhola*. Com efeito, “a autonomia monárquica espanhola” (F.c. 1989: 11) *requer, mesmo*, uma literatura *galega* cuja oficialização (através das instituições do Reino, as autonómicas também o são, e em estrito paralelo ao que já indiquei acontecia com as línguas ibéricas de acordo com a vigente *Constitución Española*) a torna em *nacional espanhola*. Eis a mutilação. Ela é, em rigor, a máscara de uma problemática, e uma crise, de espantosas dimensões (*vide* Aracil 1987 e Vidal Boução 1990-1991).

Pareceria assim destinada, a literatura, e na modernidade, a ser só sob a condição de *nacional* ou, na formulação de António Gil,

[a] literatura e, em particular, cada texto literário definem-se pela língua em que foram e se acham escritos. A língua, por sua vez, define-se não apenas desde a *perspetivação filológica*, mas sobretudo na *dimensão política*. Nesta altura da Modernidade uma língua reconhecidamente nacional gera textos literários nacionais, autónomos; uma língua reconhecidamente regional delimita só textos submetidos, marginais e marginalizáveis, subsidiários dos produzidos na correspondente língua nacional.

Sendo assim, vale estabelecermos as *condições “filológicas”, politicamente sobredimensionadas*, que, informando uma língua, a tornem em reconhecidamente nacional aos olhos dos próprios nacionais (ou nacionalizáveis) (Gil Hernández 2006: 51).

Bem entendido, como o próprio Gil põe de manifesto em numerosíssimas ocasiões e está exigido pelo seu diagrama de explicação do literário e do nacional (do literário *no* nacional), que uma literatura é um “ecossistema comunicacional” (Gil Hernández 2006: 75) ou que “[c]ando falamos de literatura non só falamos de *nación*; falamos tamén de comunicación literaria” (Figuerola 2001: 109). Porque uma literatura é mais que um conjunto de textos escritos numa língua (nacional), é um *polissistema* cujos aspetos essenciais (tirados do já clássico trabalho de 1990 de Itamar Even-Zohar, “Polysystem Theory”) assinala Antón Figuerola (2001: 33-38) e sumário e adapto eu como constituindo um âmbito de relações dinâmico; aberto; heterogéneo (o que

implica concorrência de sistemas e hierarquização, embora os elementos periféricos possam devir centrais já que, por exemplo, o repertório canónico é resultado conjuntural da tensão entre distintas forças e modelos); institucionalizado (e em que, pois, os processos de legitimação dependem da relação com outras esferas, outros poderes, sociais) e com um mercado de leitura (mais cada vez, na modernidade, reduzido a termos estritamente capitalistas quanto às condições de *distribuição, circulação e reprodução de mercadoria literária* como de *força de produção do texto literário* e, embora não necessariamente, de maneira tendencial também mais cada vez subsumido às condições indiferenciadoras que caracterizam o *consumo* na era do capital global). E que dizer da *comunidade* em que tal sistema literário se dá?

Constituiria e conformaria a nação o seu primeiro e privilegiado espaço?:

Even-Zohar dá por suposto que os sistemas ou polisistemas vivem em comunidades e que esas comunidades non sempre están igualmente estruturadas nin sempre, por suposto, estruturadas en nacións. Por exemplo, explica como en Europa, na Idade Media, había un único polisistema no que o centro estaba ocupado pola literatura escrita en latín, mentres que, concorrentemente, se producían nos estratos máis baixos literaturas en linguas vernáculos. Este polisistema colapsou e fosilizouse finalmente para ser substituído por un[h]a serie de sistemas xa caracterizados por linguas distintas, anque máis ou menos relacionados (Figuerola 2001: 36-37).

Curiosa mistura a que realiza Antón Figuerola nesta paráfrase de Even-Zohar.

Curiosa e altamente produtiva. Primeiro, a consideração diacrónica e em certo modo organicista com que se desenvolve o exemplo atribuí aos textos em romance da Idade Média o mesmo *valor funcional* (embora, claro, não o mesmo *valor canónico*) que aos textos em latim, unificando-os baixo uma angélica, por ucrónica, noção de “literatura”. Eram, ambos os conjuntos de textos e os seus “ecossistemas comunicacionais”, realmente uma coisa do mesmo tipo? Inclino-me, com Joan Fuster, a pensar mais bem o contrário:

La cosa comenzó a complicarse cuando la gente pudo aprender el abecedario. Al decir “la gente”, desde luego, me refiero a las multitudes más o menos

indiscriminadas. Y esto es de hace cuatro días escasos. Toda la vida, la “lectura” — y, naturalmente, su correlato, la “escritura” — había sido privilegio de grupos sociales muy restringidos: clérigos, notarios, médicos, filósofos, alquimistas, curiales, y quizá, de tarde en tarde, algún aristócrata aburrido o algún burgués sin excesivos quebraderos de cabeza. En la práctica, había unos profesionales de “leer y escribir”, y, como Juan Palomo, ellos se lo guisaban y se lo comían. La “literatura”, en un tal contexto, tuvo que ser un asunto de mandarines: serio, refinado, precioso. Se estimaban las delicadezas del oficio — la rima difícil, el concepto ondulante, la extensión del trabajo —, y las juzgaban con ojo de colega, cómplice a veces, y a menudo cruel. Pero alguien inventó la imprenta y luego, poco a poco, se extendió la llamada “instrucción pública”: las condiciones fueron variando. La lentitud con que se produjo el proceso no desvirtúa nada lo esencial del esquema: a partir de un momento determinado, la “lectura” dejó de ser lo que era. Y también la “escritura”: la literatura. De hecho, aparecía un público nuevo, con un tipo de demanda asimismo nuevo, y, en consecuencia, prosperó la producción más ajustada a ambos (Fuster 1975.1998: 147-148).

Que tipo de produção é essa?

Hoy, en las escuelas y en las universidades, se estudia bajo la ilustre etiqueta de “literatura” una gran cantidad de material que, en su tiempo, sólo recibió el desdén o la desconfianza de los doctos. Hasta bien entrado el siglo XIX, por ejemplo, las novelas, por muy geniales que fuesen, no merecieron la consideración de las personas doctas. Y otro tanto ocurría, o casi, con el teatro. Los “letrados”, que durante siglos permanecieron aferrados a su latín, únicamente otorgaron respeto a lo que los vernáculos daban en poesía y en papeles devotos. Las novelas eran tenidas por derroches de estupidez, y, en el mejor de los casos, si la obra alcanzaba un nivel egregio, se le concedía una leve reverencia tangencial. Lo que ahora apreciamos como “literatura” — exactamente, nuestros clásicos nacionales — vegetaba en el arrabal de la cultura [...] El sentido “humanístico” de la cultura descartaba estas frivolidades [...]

Y esto es lo que conviene subrayar: que montones de volúmenes fundamentalmente dirigidos al consumo más banal y, por supuesto, excluidos del elogio culturalista, hayan sido, después, la “literatura” estricta (Fuster 1975.1998: 148-149).

Em que termos, então, se modificou a relação do escritor com a escrita, e do público leitor com esta?:

Pero, a lo que íbamos: el escritor, desde que tuvo ante sí la perspectiva de un lector “vulgar”, escribió de otro modo. Escribió otras cosas y de otro modo, para ser más preciso. Al fin y al cabo, con la maquinilla de Gutenberg, el libro se convirtió en una industria digna de cultivo, y quienes se dedicaban a ella procuraron satisfacer al mercado. La clientela — la de los novelistas, ante todo — era, en efecto, “vulgar”: sin pretensiones. Leía para entretenerse: en principio, al menos. Y el autor no pretendió nunca jugar con tal y tan buena fe. Ni un solo novelista aspiró a ser “minoritario”, ni, por tanto, se



atrevió a especular con sus medios de expresión. Hay que llegar a Proust, a Joyce, quizás a algún tímido precursor de ambos, ya en el XX, para encontrarnos con una novela deliberadamente “minoritaria” (y espero que se me entienda) [...]

Los críticos y los historiadores de la literatura, cuando trazan sus bellos resúmenes explicativos, olvidan con frecuencia esta circunstancia elemental: Cervantes, Balzac, Tolstoi, no escribían para el mismo público — para la misma “especie” de público — que Joyce, Kafka o Butor. El lector del *Quijote*, el de *Pamela*, el de *La piel de zapa*, el de *David Copperfield*, el de *Guerra y paz*, el de los *Karamázov*, el de la *Montaña mágica*, todavía era un lector “para pasar el rato”. Cuando leía, no se fijaba en la escritura. El novelista le proponía una seducción más urgente: episodios, ideas, problemas, personajes, lo que fuere. La palabra, la técnica, el procedimiento narrativo, o como se le quiera llamar, apenas se “percibía”. Tenía un carácter instrumental perfectamente humilde y silencioso. Con Joyce, con Kafka, con muchos de los que vinieron después, la cosa es muy distinta. El lector que solicitan ha de aprestarse a dar preferencia a la “escritura” antes que a lo demás, so pena de quedarse *in albis* (Fuster 1975.1998: 150-152).

Por fim, que alterações introduz no mercado literário “vulgar”, já no século XX, a irrupção da escrita “modernista” ou “vanguardista”?:

Los *clerics* de ahora son muy numerosos: permiten operaciones editoriales increíbles. Hay muchos chicos en la universidad, cada día más, y las “minorías”, a fuerza de esbozarse como “inmensas”, facilitan negocios antaño inimaginables. Pero el número, aquí, todavía no es lo determinante. La cantidad se traduce en calidad “sólo” cuando se rebasan cifras mastodónticas. De momento, el corte, la separación, sigue en pie. Predomina la masa de “lectores vulgares”, y los catálogos de las librerías lo certifican. Por desgracia para ellos, no tienen ya Cervantes, Balzacs ni Tolstois que les sirvan novedades. Han de contentarse con Graham Greene, con Solzenitsin, con Morris West, con Henry Miller, con Günther Grass, e individuos similares. Los *clerics* se lo pasan en grande con los otros: con los “experimentadores” de toda laya. Ellos no leen para pasar el rato, sino para escribir sobre sus lecturas, escritos que, a su vez, serán leídos por sus cofrades o por aspirantes a entrar en la cofradía, unos y otros pluma en ristre, y así sucesivamente. La pescadilla que se muerde la cola. O sea: la “literatura” (Fuster 1975.1998: 152-153).

Ou seja: a *história* da literatura. De um objeto, e de um proceder, heteróclito, que responde às características do polissistema sumariamente descrito acima *naquilo que tem de processo* (com tendências em luta). Mas não é possível deixar de suspeitar certo abuso na consideração de que todas e cada uma das configurações descritas por Fuster são unificáveis *igualmente* baixo a categoria “literatura”. Que, enfim, tal

formulação transversal não deixa de fetichizar e *mistificar* os plurais objetos de estudo velando assim a sua radical heterogeneidade. Que descrevemos as mudanças para assim melhor resguardar as continuidades, para assim melhor salvar uma noção de literatura, sobre a que acabamos por impor aquilo que *acriticamente e hoje* entendemos (ideologicamente assumimos e consequentemente opinamos) ser o valor funcional do literário.

Convém, então, precisar a afirmação de Even-Zohar em Figueroa: o que o colapso final do latim europeu iniciado entre os séculos XII e XIV e culminado entre os meados e os fins do século XVIII anuncia é a emergência de um novo leitor, sim, e de um novo escritor, também, mas, sobretudo, a emergência de um novo espaço ou ecossistema para ambas as figuras: o *Estado-nação*. E um novo tempo para os seus avatares: a *Modernidade*. E convém, sobretudo, precisar os termos e conformações desta emergência espaço-temporal, porque *cada* Estado-nação nem se afirmará como *único* (ecossistema comunicacional) nem como radicalmente *diferente* ou de *absoluta especificidade* (participa, assim, nalgó de *comum* com outros ecossistemas-Estados-nações).<sup>85</sup>

Os que quiserem saber o que Marx diz da nação devem procurá-lo pelo original, pelo G de *Gesellschaft* em alemão, e nas versões inglesas pelo S de *Society*. A palavra nação vem a significar a sociedade quando essa sociedade é concebida de uma certa maneira. Quando entram, por exemplo, as noções de estatística e população.

Há algo que continua a perdurar: no uso anterior — o uso tradicional europeu — em latim a *nação* era dos nomes cujo número ordinário, natural, era plural, *nationes*, porque estava associado à diversidade, à pluralidade. Não é o mesmo as nações do que a nação. Não significa o mesmo. O contraste estabelece-se entre partes e todo, o que implica um salto categorial. Este tema

---

<sup>85</sup> Algo de *comum* que a ideologia moderna fará explícito, precisamente, na delimitação desse espaço de ninguém que é o âmbito político da cidadania. Espaço de ninguém na medida mesma em que todos, com as suas *especificidades* mas sem *diferenciar* entre eles, sem *hierarquizá-las*, inclusos nele. É, aliás, a formulação de em que consiste *ser humano* cujo discurso privilegiado *em todas as ordens* serão as diferentes tentativas, desde a década de 90 do XIX até à de 40 do XX, de estabelecer uma Declaração Universal dos Direitos do Homem... e do cidadão (cf. Fernández Liria e Alegre Zahonero 2006 e 2007). Eis o núcleo mesmo da condição aporética ao *locus* da soberania moderna próprio, e que formulei na primeira parte como de luta entre tendências de subsunção do nacional ao cidadão e vice-versa.

apresenta variações, oscilações. Seria fácil dizer que se impõe a ideia de *nação* em singular, como a totalidade face ao todo: a nação é o mundo — ou a nação contra o mundo. Poderíamos dizer isto e teríamos parte de razão. A coisa não é, porém, tão clara porque, por exemplo, reparaí numa das coisas inauguradas na época de que estou a falar (fins do século XVIII) são as declarações de independência, das quais a primeira é a dos Estados Unidos da América, assinada em 4 de Julho de 1776 em Philadelphia [...] Justamente um género de discurso como uma declaração de independência, digna de ser lida, está lá [...] Este é um texto ilustre, um dos grandes textos do alfabeto latino: “*We, the People of the United States...*”. Como podeis compreender, uma declaração de independência vai endereçada a alguém. Então, a existência mesma de declarações de independência desmente a noção solipsista da nação. Se a nação for o mundo, se não houver mais mundo, a quem é que escrevem os que fazem uma declaração de independência? As declarações de independência são textos que apelam, invocam, interessam a outros. Eles dizem: “*Quando no curso dos assuntos humanos, chega um momento em que o povo deve romper as suas ligações com outro... um decente respeito às opiniões da humanidade exige que...*” Tudo em alfabeto latino. É uma coisa decente e justificaria a aprendizagem do inglês só para ler e aprender este texto. Não implica que um país seja o único país do mundo (Aracil 2004: 83).

Acontece, claro, que este novo espaço num tempo inédito estava nos seus alvares e ainda relativamente longe das determinações que a tendência essencial do capital como radicalmente subsuminte (como capital da época global) lhe imporá, assim como das suas consequências gestoras formalizadas na passagem do Estado-nação ao supra-Estado em que agora mesmo andamos imersos. Naqueles primeiros choros da Modernidade *constituente* o Estado-nação não era, em verdade, e como bem diz Aracil, solipsista. Antes ao contrário. E as manifestações disto vão-se dar, de modo privilegiado, na esfera do conhecimento<sup>86</sup> e através de um central modelo dual de institucionalização e arquivo — o museu (não raro para os tesouros do saqueio) e a biblioteca,<sup>87</sup> sim, mas numa configuração e respondendo a umas necessidades bem específicas:

---

<sup>86</sup> Com importantes determinações políticas: tal é o caso, por exemplo, do *conhecimento* dos povos asiáticos que dará em ser o *orientalismo*; ou o dos povos latino-americanos que dará em ser a *hispanidade*; ou, muito mais recentemente, o dos povos ibéricos que dará em ser o *hispanismo*.

<sup>87</sup> A expressão, tão decimonónica, da nação: pinacoteca e biblioteca, “[u]na y otra, paneles de un díptico; que atesora el alma viva de una nación; arte y letras; variaciones sutiles de su más grandiosa sinfonía” (Albiac 2007: 8). Cf. o capítulo “10 Census, map, museum” de Anderson (2006: 163-185).

Assinalarei um aspecto do qual não sabemos nada na Espanha — na qual estamos como se não estivéssemos. Uma das coisas a aparecerem em meados do século XVIII são as bibliotecas nacionais [...], a primeira das quais é o British Museum, fundado em 1753. É interessante assinalar que, para compreender o que é a nação e a língua nacional, um erro grave, maiúsculo, hispânico, seria entendê-lo como um termo do que possamos dar ou tomar uma bibliografia. Não nos enganemos, tantas bibliografias como quisermos e mais, mas em primeiro lugar é um tema do qual há bibliotecas, o qual nos dá uma certa ideia de como focá-lo. O problema é que, entender o que tenta ser uma língua nacional, seria o problema de como conceber, ordenar e classificar bibliotecas, não bibliografias. A coisa pertence a outro nível de complexidade ou rango.

Naturalmente cumpre dizer que a nação pelo seu lado e a língua nacional pelo outro vão intimamente ligadas, são modelos *normativos*, não só um tipo de realidade existente. São normais, são o que é e ainda o que deve ser. Isto é absolutamente essencial para compreendermos a história subsequente, à qual me limito a aludir. Se inventam até em chinês a expressão língua nacional: *guóyǔ* [...]. Por algum motivo será, porque adoptam um modelo geralmente aceite e reproduzido. Essa é a verdade. Pensai [...] que, para um galego falar de “Galiza, Nação!” — bom, digamo-lo em asturiano, que é mais engraçado; para um asturiano, dizer: “Non principau, senón nación!” — parece uma elevação astronómica para cima. Para a China, conceber-se ela mesma como nação não quer dizer exactamente ir para cima — mais bem ir para baixo [...] O modelo nacional, normativo, praticamente obrigatório, modelo de normalidade, mesmo se contraditório, é algo de que não fazemos ideia, porque não somos nem os britânicos nem os chineses. Não somos originadores nem copiadoreis, mas algo situado no meio e que perdeu o relógio, o calendário, e não se sabe onde é que está (Aracil 2004: 85).

Em tal “ecossistema comunicacional” surge o que hoje chamamos “literatura”, e a cujo sentido subsumimos o que, por exemplo, fossem os conjuntos de escritos (e os seus contextos) no século XVI, assim como, nomeadamente, que valor funcional desempenhassem... e tudo isto no processo *moderno* de construção *moderna* da *narrativa* histórica *linear, organicista e teleológica* da(s) glória(s) literária(s) da língua *nacional*. A literatura hoje (*de hoje* e, no olhar presentista com que são apropriadas, *de ontem*), enquanto polissistema cultural das sociedades na Modernidade, passa sempre por ser, só, literatura *nacional*:

A meu ver, requer-se, para os textos, também os vanguardistas, se estimarem *criação literária* (e portanto inovadora):

[1] O facto de a *sociedade* ser (relativamente) *estável* e estar hierarquicamente organizada; dito por outras palavras, ser reconhecidamente

Nação, enquanto conjunto de âmbitos comunicacionais e culturais (pelo menos e sobretudo).

[2] Que esses *âmbitos comunicacionais* sejam *normais* relativamente à distribuição funcional das variantes e factores linguísticos. Contra o que habitualmente se vem reiterando, uma situação comunicativa é normal, no senso que nos interessa, se existe, *proporcionada*, uma precisa *correlação diglósica entre a produção escrita validada*, nomeadamente a administrativa, a literária e a científica, *e as outras produções*, tanto orais quanto escritas.

[3] Nesse *ecossistema comunicacional a inovação literária* e em geral artística pode adquirir sentido, embora não sempre se alcance adequadamente (Gil Hernández 2006: 74-75).

Refere-se, pois, a este tipo de “polissistema”, a este “ecossistema”, o texto inicial de *Fogo cruzado* quando diz ser impossível, sob as condições de agressão brutal do projeto nacional espanhol, a consolidação de “umha literatura de nosso”? Assim pareceria, mas a forma privilegiada dessa agressão foi designada no texto — tratar-se-ia de uma *tentativa de mutilação*. E *tentativa ainda em progresso*. Não seria, portanto, descabelado indicar que no qualificador “de nosso” late aquilo que o projeto nacional espanhol deseja *mutilar* e que (neste suposto, e em consequência de como se articula esta metaforização amputatória no texto) uma literatura galega *de nosso* (mesmo se *nacional*, *sobretudo* se nacional) haverá de considerar. Aquilo, pois, que representa — como essencial na definição (e persistência) mesma de tal (literatura... e não apenas) “de nosso” — a relação com as outras literaturas (e não apenas: ecossistemas comunicacionais, em geral) lusófonas... E, claro, aqui regressa, como um fantasma, a lâmina 39 do álbum “*Nós*” de Castelao: de que “nós” em tal “de nosso” se trata? Essa é a única pergunta importante. Solidária, claro, e intimamente, de que seja esse “conceito de soberania estética da Nação galega que outros antes que nós defenderam” (F.c. 1989: 11). O texto que prefacia o livro *Fogo cruzado* não (pode) responde(r) — limita-se a indicar que a língua dessa literatura se chama “galego-português”... vale também dizer que *portugalego*? No entanto, aliás, os “*textos literários galegos em prosa*” (F.c. 1989: 11) que o seguem “querem

contribuir” para reivindicar... que *algo* neles é da matéria que faria com que houvesse (haja) elementos, como o queria Roberto Ouro, para uma literatura *de nosso* que, polos motivos expostos, não é *agora (ainda?)* possível *consolidar*. Algo, acaso, da matéria, no sentido empregue por Ernesto Guerra da Cal no seu “Antelóquio indispensável” a *Futuro imemorial* (1985), de que estão feitos *os sonhos*: ele disse-lhe “Portugaliza”, o texto inicial de *Fogo cruzado*, paradoxalmente (pois tudo na articulação do seu sentido o exigiria), *não...*

Talvez porque “su función central no consiste en *contar historias*, sino en crear dispositivos en los que *la historia pueda hacerse*” (Sánchez 2000: 13)? Mas não faz isso, exatamente, “Antelóquio indispensável”?:

Será possível nesta Galiza, espanhola, criar inovadoramente sem a normalização prévia dos processos comunicacionais, em particular os literários? [...] Esse caráter prévio terá de ser antes lógico que cronológico [...]

Será possível a criação literária normal em idioma nacional sem o prévio estabelecimento, para as falas galegas, da norma linguística correta, recebida por todos, ainda que não homogeneamente aplicada, ao menos durante um certo tempo? (Gil Hernández 2006: 76).

### 3.1. Proto-história, palimpsesto e palinódia de *Fogo cruzado*: “[a] nossa coerência [...] ortográfica [...]”?

Ainda que a citada interpretação de Roberto Ouro (Ouro Vilharaviz 1990-1991: 169) que confere à qualidade linguística da manifestação literária tal e como no primeiro texto de *Fogo cruzado* é apresentada a sua determinação definidora resulte talvez excessiva (se confrontada com o conjunto do livro), sim ressalta a centralidade, como se viu, da questão linguística para a argumentação que nele se desenvolve. E não tem sido a única em fazê-lo. Aos 13 de Dezembro de 1989, na apresentação de *Fogo cruzado* em Santiago de Compostela, Uxío Novoneyra, um dos maiores poetas contemporâneos galegos (ao ponto de ser, já então e desde havia tempo, esse raro espécime do clássico em vida e, a sua obra, indiscutida parte do

cânone poético em galego no século XX), na altura presidente da Asociación de Escritores em Língua Galega,<sup>88</sup> asseverava:<sup>89</sup>

<sup>88</sup> A mais antiga, e mais tolerante (na medida em que integra, ao contrário que a mais recente do PEN Clube de Galicia, também autores reintegracionistas, embora ela não o seja nas suas práticas escritas) associação de escritores em língua galega que operam hoje na Galiza, a ela pertenceram algumas daquelas instâncias canónicas a que o texto inicial de *Fogo cruzado* faz referência e cuja escrita acabaria por ser objeto da “prática adulterada da re-edición” (F.c. 1989: 11). Desta associação faziam parte em 1989 dous dos autores de *Fogo cruzado* (A. Gil Hernández — um de cujos “pseudónimos” ou “heterónimos” é o de Amado L. Caeiro —; e Henrique Rabunhal — hoje Henrique Rabuñal, e ele próprio reeditando agora os seus textos reintegracionistas em grafia isolacionista... —, membro da atual diretiva da AELG). Na página web desta associação (<http://www.aelg.org>) pode ler-se a seguinte referência à sua história sob a ligação “Que é a AELG?”:

A Asociación de Escritores en Língua Galega (AELG) é unha entidade oficial que reúne a máis de 320 escritores e escritoras da literatura galega en todas as súas manifestacións: poesía, narrativa, teatro, ensaio, escrita científica, traducións...

Foi fundada no ano 1980 por algúns dos escritores máis sobranceiros da nosa historia literaria e dela foron membros Álvaro Cunqueiro, Rafael Dieste, Ánxel Fole, Ricardo Carballo Calero, Uxío Novoneyra, Antón Avilés de Taramancos, Manuel María, Xela Arias e Luisa Villalta, entre outros.

A AELG é o órgano instituído pola Academia Sueca con competencia oficial para presentar candidatura aos Premios Nobel. Forma parte do European Writers' Congress.

A AELG agrupa a autores e autoras residentes tanto en Galiza canto fóra dela, asumindo como único requisito de afiliación a condición de contar cando menos cun libro individual publicado en lingua galega.

<sup>89</sup> Na transcrição da intervenção de Novoneyra que constituía o corpo da notícia recolhida pola revista *Agália* no seu nº 20, 1989, sob o título “Nova apresentação de *Fogo cruzado*. Palavras de Uxío Novoneyra” figurava a seguinte “NOTA DA REDACÇÃO”:

O texto, recolhido em fita magnetofónica, respeita-se integralmente, realizando em poucos casos alguma leve correção lingüística. As palavras ou grafias sublinhadas indicam que foram recalcadas fonicamente, enquanto as colocadas entre aspas são citações literárias [...] ou bem pareceu oportuno transcrevê-las desse modo por outros motivos, às vezes precisamente por não alterar o texto com possíveis modificações deformadoras do seu carácter poético (Novoneyra 1989: 501).

Como o próprio Uxío Novoneyra se encarrega de salientar na sua (em verdade poética) intervenção, não é a sua a “bandeira” reintegracionista. Assim, numa “A xeito de autopoética” publicada em 1991 no nº 5 do *Boletín Galego de Literatura* escrevia:

En por hoxe o único que direi é o que rexeito. Rexeito o idioma normativizado, homoxeneizado dos que siguen os ditados normativos do Instituto da Lingua, da Real Academia e do Parlamento e Xunta de Galicia, *impostos incluso ás obras de creación literaria* donde máis se precisa conservar *o sangue da Lingua* vivida, a súa forma peculiar i o aroma de infancia e comarca. Teime i teimo que sea válida tamén na escrita de creación *a santa liberdade dos falantes*. Igual que rexeito ó Galego Oficial, rexeito a normativa reintegracionista oposta a el e non menos encorsetada e con olor a falsa e a nonpatria. Ambas quitáronlle a color, o sabor i a aventura a moita da Literatura Galega Última i envenenaron ca súa teimosía o mundo literario con odios e marxinações inda maiores que os existentes no partidismo político. E repito que non me opoño a un galego repetuosamente normativizado, eso si con moita maior flexibilidade e que dea cabida ás peculiaridades e que poda ser asumido e sentido como patria común unidora e fortalecedora (Novoneyra 1994: 39-40).

Curioso contexto, o de uma autopoética, para levantar esta questão, sem dúvida. E para o fazer dizendo que a postura isolacionista é a que constitui a escrita *oficial* para o galego (o que é falso) e colocá-la em falaz situação parelha à reintegracionista, quando esta carece de poder institucional e são os que a praticam (como ele mesmo sublinhará na generosíssima apresentação que de *Fogo cruzado* fez) os persistentemente *marginados* e mesmo *reprimidos*. Impossível posição, a sua, que se quer ao tempo *pura* (na matéria do lingüístico, apelando a uma mistificada liberdade do falante que na Galiza tende a conduzir a uma mistura de restos do português galego e cada vez mais presença de

Vós, longe já do aturajo, da força em ponta xorda da gleba anónima, sodes filhos da cidade amastragada pola cidade e tendes demasiado sentido individual por mais análise marxista ou militância intelectual e mesmo activa que tendades. O certo é que, polo que seja, por ultraconscientes ou por acurralados, sodes valentes — semelhadades-me ser valentes — por jurar bandeira de umha ideologia difícil, como é difícil quanto é ou pretende ser puro e manter-se em rigor. E nom somente jurades bandeira de umha ideologia que exige rigor, senom que adoptades a “ensenha” maldita de umha escrita convencional frente a outra escrita convencional aceiteada e imposta como oficial, só polo qual já seriades arredados. E nom só isto, senom que proclamades a vossa pureza e fazedes manifesto expresso encabeçando o livro da vossa vontade e decisom [...] Sodes malditos “apor de” ser puros. Sodes perfeitamente o escritor “à contra”, o escritor resistente, e nom só contra o discurso mais ou menos “instaurado”, senom contra o discurso das mocidades do vosso tempo [...] Ainda que eu nom seja dos vossos anos nem da vossa “ensenha” convencional, saúdo a vossa valentia, sem a qual nengum escritor novo que se preze pode começar a sua andadura (Novoneyra 1989: 501-502).

E a verdade é que tal sinal gráfico marcará o destino do livro desde antes mesmo de ser publicado, pois, após uma complexa, nocturna e fascinante reunião em que os nove autores discutem e ultimam o texto coletivo inicial, decidem o título do livro e concordam uma grafia unificada com vistos à sua edição,<sup>90</sup> a andadura em procura de quem pusesse no mercado o produto se enceta. A decisão ortográfica consistira numa via “intermédia” já transitada anteriormente por outros escritores e publicações galegos:<sup>91</sup> o til será usado mas só em certos supostos.<sup>92</sup>

---

castelhanismos de todo o tipo) e *alheia* às duas posturas normativas que ele apresenta... no fim de contas, o ponto diferencial crucial entre ambas é a ortografia, e qual é a empregue por Novoneyra?

<sup>90</sup> Já que todos eles escreviam em diferentes graus de aproximação ortográfica ao português padrão, num *continuum* que ia desde as normas recolhidas no *Prontuário Ortográfico Galego* publicado pola Comissom Lingüística da Associação Galega da Língua em 1985 até às normas recolhidas nas *Bases Analíticas da Ortografia Simplificada da Língua Portuguesa* acordadas em 1986, e cujos mínimos riscos diferenciadores giravam em torno de um único (embora de altíssimo valor simbólico para a identificação da língua) ponto: (o grau de) aceitação (ou não) do uso de til de nasalidade para a norma galega do diassistema lusófono.

<sup>91</sup> Assim, por exemplo, os textos de João Guisan Seixas (por mencionar um dos mais relevantes e conhecidos autores, mesmo fora dos âmbitos reintegracionistas) ou as publicações *de autores da Galiza* auspiciadas polas Irmandades da Fala da Galiza e Portugal até ao momento da assumpção do português padrão por parte desta organização.

<sup>92</sup> Basicamente de acordo com as seguintes regras: as palavras com forma em singular acabada em [-áu] ou [-ân] (dependendo da pronúncia em cada zona dos dialetos galegos do português) seriam grafadas -ão na sua forma em singular (mão) e -ãos na sua forma em plural (mãos); as palavras acabadas em [-ón], aliás jeito de pronúncia também de dialetos setentrionais do português em Portugal, seriam grafadas com -om (“revoluom” em vez de “revolução”); as palavras acabadas em [-óns], [-ós] ou [-óis] (novamente dependendo da pronúncia de cada zona dos dialetos galegos) seriam grafadas -ões (“revoluções”); emprego de formas com -m final para aqueles casos em que o



O caminho editorial do livro será, certamente, complicado e difícil. Quando finalmente a Associação Galega da Língua (AGaL), para assumir a sua publicação (depois de ser esta recusada por várias editoras), estabelece como requisito único a reforma da decisão (tomada polos autores trás dum longo processo de discussão e diálogo) com o intuito de que o livro se adequasse, assim, à proposta gráfica reintegracionista defendida e praticada pola Associação e que basicamente consistia no emprego de toda a grafia padrão portuguesa com a significativa exceção do til de nasalidade, a crise se desata.

Algum dos autores afirma que se a entidade editora precisa de tal adequação formal de textos em português individualmente assinados e da responsabilidade dos seus autores, passará, em consequência, a assumir também os seus conteúdos e, em especial, os do texto inicial que unifica (relativamente) e dá sentido ao projeto, razão pela qual este autor se sentirá legitimado para apresentar e se referir a esta organização em público como estando de acordo com os parâmetros (em especial os políticos) desenvolvidos naquele texto.<sup>93</sup> Tal parecia ser o resultado lógico, antes que aceitar que a AGaL punha por cima dos critérios de consideração crítica do discurso literário (e não literário) do livro (para levar a diante a publicação) as mínimas discrepâncias (de resto coincidentes com o português padrão, que na altura constituía o objetivo ao qual as práticas e propostas normativas da Associação diziam

---

português padrão tinha optado por um ditongo nasal final ou por -n final ("pam" em vez de "pão", ou "semem" em vez de "sémen"). Derivadas destes ajustes, haveria, finalmente, algumas outras pequenas mudanças a respeito do português padrão (por exemplo, o uso se "umha" em vez de "uma", que, supostamente, recolheria a maioritária realização nasal velar [uŋa] entre os dialetos galegos frente à maioritária realização nasal bilabial [uma] nos dialetos do resto da lusofonia, e que acarretaria o uso acorde das suas formas derivadas, como "algunha", "nengum" ou "nengumha" em vez de "alguma", "nenhum" ou "nenhuma"). A maioria destas regras tinham, de resto, sido já recolhidas no *Prontuário Ortográfico da Língua Galego-Portuguesa* publicado pelas Irmandades da Fala da Galiza e Portugal em 1984 como o número 2/3 da revista *Temas de O Ensino. Revista Galaico-Portuguesa de Sócio-Pedagogia e Sócio-Lingüística*.

<sup>93</sup> Tal ideário político do texto inicial será, precisamente e *a contrario*, invocado por algum notável membro da AGaL — cuja atividade como estudioso, polígrafo e animador e ativista cultural tem sido, aliás, de crucial, magnífica e, sobretudo, exemplarmente dignificante importância para a Galiza —

estatutariamente tender) dentro da prática comum de uma linha luso-reintegracionista.

Mais crucialmente, um dos nove autores, em impecável exercício de coerência, decide não sacrificar as decisões coletivamente tomadas, e mais levando em conta que todos eram membros da AGaL e que alguns dentre eles se tinham destacado na campanha para que o uso do til fosse admitido nas publicações da Associação<sup>94</sup> também para aqueles autores que não fossem portugueses ou brasileiros, ou africanos ou asiáticos de língua portuguesa... ou seja: que fossem *espanhóis* da Galiza, galegos *espanhóis*. Assim, Amado L. Caeiro retira o seu contributo ao projeto, e a sua explícita participação nele.<sup>95</sup> Não é aqui o lugar e momento para prosseguir com a análise do projeto nas diferentes fases dos momentos produtivos e criativos que precederam à sua publicação como livro. Além do mais, só um livro, e silenciado, mesmo por quem tão coutadamente se encarregou de publicá-lo, deu em ser *Fogo cruzado*. Mais nada. E nada menos.

De todos os jeitos, uma *amputação* claramente negativa e devaluante do projeto se tinha, assim, produzido: com a retirada do seu trabalho, e do seu “texto literário galego em prosa”, intitulado “Retalhos obscenos”, em verdade uma

---

como justificação, inatendida pela direção da AGaL, para esta associação não assumir a publicação de *Fogo cruzado*.

<sup>94</sup> A este respeito, *vide* AGaL. Comissom Lingüística (1989) e Cupeiro Frade (1993).

<sup>95</sup> Decorrido apenas um ano desde estes acontecimentos, a Associação Galega da Língua assumirá a reedição de outro extraordinário e central livro na contemporânea produção literária em português da Galiza (que contava com duas edições prévias já esgotadas em duas editoras diferentes) na mesma coleção (a denominada de “Criaçom”) que *Fogo cruzado* e atendo-se ao mesmo critério gráfico que no seu momento pactuaram os autores de *Fogo cruzado* em relação ao emprego de til de nasalidade. Aliás, aquele livro, *A origem certa do Farol de Alexandria*, de João Guisan Seixas, tinha sido uma das cruciais referências utilizadas pelos autores no processo de discussão que conduziu ao acordo pelo qual se harmonizava a grafia de todos os textos de *Fogo cruzado*. Esta harmonização tinha mais relevância da que poderia, à partida, parecer, precisamente pela existência de um texto inicial comum e assumido por todos (o que fazia mais intransitável a opção de apresentar os textos para publicação de acordo com a prática usual de cada um dos seus autores). Atualmente autores galegos que usam o til de nasalidade em todos os casos requeridos pela convenção ortográfica internacional da língua (galego-)portuguesa publicam sem problemas nas edições, coleções e revista da Associação Galega da Língua, e a proposta normativa orgânica desta organização conhece duas variantes: sem uso de til, ou com uso de til apenas nos casos da proposta à que se tinham acolhido os autores de *Fogo cruzado*.

obscenidade se denunciava. E precisamente o mais percutidor dos textos no livro reunidos sobre o entramado constitutivo das condições sociolinguísticas da Galiza (pois tal era o tema principal do seu conjunto de vinhetas humorísticas) desaparecia *deixando a marca da sua ausência*: na sua essencial influência para a materialização discursiva do texto inicial. Tanto nas suas linhas explícitas como, *sobretudo*, naquelas implicadas e exigidas polos termos em que as outras iam sendo articuladas.<sup>96</sup>

Assim, por exemplo, e nomeadamente, pois um dos centros argumentativos do projeto e aquele em que a sua condição como *parte* de uma *possível* literatura de *nosso* se jogava, António Gil tinha sido o primeiro a formular, em 1985 e como parte do seu epílogo ao poemário *Baralha de sonhos*, o sentido ao qual a impossibilidade de *consolição* referida no texto inicial de *Fogo cruzado* apontava:

Por onde começar? Começemos polo começo, que é o infrequente: Existe *literatura* na Galiza? Há literatura *galega*? Escrito em Galiza e desde ela, é *Baralha de Sonhos* um *texto literário galego*?

Serei radical, i.e., procurarei a raiz e estabeleço a *hipótese* de que *há literatura galega*; portanto, de que o poemário de Amado L. Caeiro é texto literário galego.

Só concebendo esta realidade galega de modo bem claro e distinto, a gente-que-pretende-saber-e-ter-sabido-algo-sobre-a-Galiza evitará servir à desfeita que por todos os lados nos invade: “castra e doma do Reino de Galiza”.

Mas observando, observando, cumpre concluir que a hipótese fica pura, virgem e improvável [...] e que, felizmente, o poemário de Amado L. Caeiro pode ser impunemente criticado até a desfeita.

Porque *NOM* existe o modo de contrastar a possível (em princípio) existência da literatura galega (em galego, of course), caso de que se alcançasse a delimitar, circunscrever ou atingir ao seu provável (em

---

<sup>96</sup> Não é de estranhar esta influência de Gil Hernández sobre o conjunto do grupo. O maior de todos eles, professor que fora na Universidade de vários dos autores e colega em diferentes projetos sócio-culturais (de que, pela sua relevância *literária* e *social*, cabe destacar aqui o coletivo poético da “Quente Ilha de Nenhures”, coletivo que deu recitais pela Galiza por volta de 1984 e de que faziam parte, entre outros, também os autores de *Fogo cruzado* Júlio Béjar, José Mato Fondo e Henrique Rabunhal), era já na altura um dos maiores, e mais generosos, vultos intelectuais na (e da) Galiza. Parte das composições que António Gil elaborou para “A Quente Ilha de Nenhures” acabarão por ser integradas no seu poemário “heteronímico” *Baralha de sonhos* (1985), que assinou com a adaptação de um dos nomes por ele empregue nos recitais daquele coletivo poético, fazendo do “amado ele caeiro” da “Quente Ilha” o “Amado L. Caeiro” de *Baralha de sonhos*.

princípio) *contexto* (ou *âmbitos*) *em exercício e vitalidade inconcussa* (Gil Hernández 1985a: 74).

“Em exercício e vitalidade inconcussa”, isto é, em situação de *anormalidade* do “ecossistema comunicacional” a que pertence, situação que vem dada pelas condições *políticas* que o texto inicial de *Fogo cruzado* referia e que António Gil explicitava do seguinte modo apenas quatro anos antes:

Nom é possível delimitar um possível contexto (ou âmbitos), normal e autónomo, em que caiba cidadãos sem conflito cultural (nom maior do que é habitual em sociedades normais e autónomas) poderem consumir e produzir os velhos e os novos textos (literários!).

Quer dizer, os âmbitos de leitura, o escolar (reductor) e outros (*plus minusve* gratificantes), existentes na Galiza (espanhola) acham-se *todos* submetidos, *colonizados*, mediatizados directa, imediata e profusamente [...] dentro dos âmbitos, escolar e outros, da leitura séria, firme, assentada e pertinente, que é a de textos em castelhano; ou simplesmente som os mesmos...

Quer dizer, as condições de produção literária *em galego* [...] som as que impom, supom, propom, repom, dispom, compom, etc., etc. o Estado espanhol. Ponto (Gil Hernández 1985a: 74).

Tudo estava ali, já. Desde a delimitação do âmbito do literário até às bases para proceder a uma subdivisão de *tipos* de literatura *galega* em que os elementos para definir aquela que *Fogo cruzado* diz “oficial” e inclusa no “projecto político espanhol” eram apontados. E, sobretudo, o que este “Epílogo” (mais uma vez um texto *marginal*, e *não literário*, situado agora *ao fim* de um poemário) faz é, pela primeira vez na Galiza espanhola, proceder à também primeira, embora muito genérica, delimitação do essencial papel reservado na consolidação do “ecossistema comunicacional” que a nação é aos que António Gil dirá “*Notáveis*”... aquilo mesmo que os autores de *Fogo cruzado* parecerão *dever* em virtude do texto com que prefaciam o livro:

**RESUMINDO** o exposto até aqui e **REDUZINDO**-o a verdades de Calino, afirmo que:

a) Nas sociedades normais os *textos literários* se decodificam (entendem-se, reproduzem-se, consomem-se) por referência ao contexto normal por definição.

b) Na Galiza (nom portuguesa), nação desnacionalizada (mais do que os também desnacionalizados Países Catalães ou do que Euskal-Herria), o *contexto* (literário e outros) constitui-se (tende/distende a...) pela força/debilidade dos textos produzidos/reproduzidos em galego i.e., em galego-português ou galaico-português, desde a *simples aparência gráfica*, revulsiva (galego-portuguesa) ou dormitiva (macarronespanholizante) [...], até os *complexos processos significantes* (ideológicos, míticos, simbólicos...) que decerto suscitam [...]

c) Aqueles que, consciente, livre e decididamente, som capazes de iniciar e continuar, desencadear e intensificar o decurso revulsivo [...] som os Notáveis: aqueles e só aqueles que, sabendo, dirigem eficazmente.

d) Portanto, os Notáveis espanhóis que na Galiza (espanhola, i.e., nom portuguesa) exercem *já* com agudeza e arte de engenho, com *espírito* [...] combativo e inclusive militarista, a tarefa nobre (em todo caso) de Notável, esses nom som Notáveis galegos, ainda que se apresentem como “galegos” [...]

e) Outros Notáveis, os galegos, *grosso modo* e conjuntamente, com atitude decidida e labor eficaz, ainda nom começaram a tarefa ou porque talvez simplesmente nom existem ou porque, existindo quiçá, nom querem ou porque, existindo decerto e acaso querendo, nom podem, razom esta última de nengum peso.

Portanto, só cabe concluir que ou bem nom existem os Notáveis galegos ou bem nom querem actuar como tais... [...] (Gil Hernández 1985a: 82-83).

*Notáveis*: aqueles que *sabem* e, sabendo, *dirigem*. Aqueles que, dirigindo, são, portanto (e como o texto inicial de *Fogo cruzado* diz de “nós, os escritores” que “aqui” “suspendemos” o “nosso silêncio” [F.c. 1989:11]), *responsáveis*... mas, responsáveis, *por quê?* E, *de que modo?*: “Os responsáveis da desfeita som [...] os Notáveis, dirigentes (política, académica, económica, literária ...mente) da gente galega (espanhola e nom portuguesa) para bem ou para mal, que cada quem avaliará segundo lhe vaia no ‘mercado’” (Gil Hernández 1985a: 86). Responsáveis, pois, pela *persistência* tanto *estrutural* quanto *quotidiana* das condições mutilatórias implementadas polo projeto nacional espanhol em geral e, mais especificamente, daquelas que fazem “impossível a consolidação de umha literatura de nosso” (F.c. 1989: 11). Caberia, então, deduzir que se trata de Notáveis, propriamente, *espanhóis*... e que, acaso, em verdade não haja, *ainda*, algum conjunto notabilizador ao que dizer, também com *propriedade*, *galego*? Como no caso da delimitação de

uma literatura *galega* de acordo com os parâmetros manejados em *Fogo cruzado*, não será, aqui, tudo tão singelo. António Gil oferece-nos uma subdivisão e categorização do conjunto da “notabilidade” que acompanhará boa parte dos seus posteriores desenvolvimentos teóricos sobre a Galiza (crucialmente, como vimos, aquele que diz do duplo ligame em correlação com a definição e adaptação do conceito de “diglossia”): há dous conjuntos maiores de “Notáveis” (os espanhóis *e os portugueses*) com diferente, e de diferente, *à partida, signo, implicação e responsabilidade* na realidade da Galiza (não portuguesa, espanhola), já que os segundos *deveriam* se preocupar com a situação galega enquanto os primeiros *teriam de ser forçados* a se desocupar dela. Na Galiza (espanhola), por enquanto, e assim mesmo, *parece* haver “notáveis” ou mesmo “«notáveis»” (face a “Notáveis”); há, sim, *decerto*, “notabilinhos”: “O primeiro de todo, faltam Notáveis na Galiza, i.e., *nom* há Notáveis na Galiza; talvez há notáveis ou ‘notáveis’; sem dúvida existem ‘notabilinhos’ (ou quiçá, para muitos deles, melhor em castelhano: ‘notabilillos’ ou ‘notabiluchos’)” (Gil Hernández 1985a: 86). E estes serão, com precisão, aqueles que, no cultural, fazem parte das “máfias académicas, institucionais e editoriais” (F.c. 1989: 11) a que o primeiro e diferenciado texto de *Fogo cruzado* se referia e a que o “Epílogo” de *Baralha de sonhos* atribuirá também e primeiro a “prática adulterada da ré-edición” (F.c. 1989: 11) de textos canónicos galegos (de textos, portanto, de possíveis Notáveis galegos):

Os notabilinhos que dominam na Galiza, aqueles abençoados polo Poder, acham-se comprazidos e submetidos ao projecto recccccccccccccionário [com todos esses cês no original] de “Nación española”: Som os académicos – (que complementariamente desempenham cargos) políticos, os universitários – (que cientificamente (nom) som) políticos; som os académicos-ou-universitários-nom-políticos (mas tam grandemente amigos dos políticos...); som os que, parecendo e/ou sendo normalizadores da Galiza (“nacionalistas”), anatematizam e até excomungam a outros que também som e/ou parecem normalizadores da Galiza (“nacionalistas”) [...] (Gil Hernández 1985a: 87).

Aqueles (“nacionalistas”... *de que nação?*) que, submetidos a um extremo duplo ligame, *melhor* implementam, qual *cavalo de Tróia*, o projeto nacional espanhol. Serão, então, os autores de *Fogo cruzado*, parte dessoutros (“nacionalistas”, *também... de que nação?*) “anatematizados e até excomungados” *mas* que parecem também “normalizadores da Galiza”? E serão, estes segundos, *os Notáveis galegos*? Porém, se assim fosse... se assim fosse:

Se houver Notáveis na Galiza:

1º Nom seria tam “espanhola” e seria *menos nom-portuguesa* (Agora que todos (!?) estamos na CEE reunir-nos-ám na Europa dos Povos? *Chi lo sà!*).

2º A Galiza seria mais Galiza.

3º Nom teriam manipulado [...] tam desvergonhadamente, com tamanha perda de vergonha, corpo e obra de galegos-galegos que, apesar de todo, si fôrom Notáveis, como os de Rosalia [...], de Castelão (cujo cadáver, os restos do seu cadáver, foi aviltadamente instalado no “Panteom de Galegos Ilustres”), ...

4º Haveriam de se desenvolver normalmente na língua da Naçom galega, que estou continuamente a reivindicar nestas linhas.

Nom existem Notáveis galegos na Galiza (Gil Hernández 1985a: 86).

Não há. Pois a Galiza seria *mais* Galiza (e *os portugueses... menos estrangeiros que os de Madrid*). Embora em nota de rodapé António Gil nos diga:

As exceções (“hai-nas”) confirmam a regra; mas nem abundam nem o seu comportamento é *habitualmente* congruente: Nem nos usos lingüísticos, nem na prática “política”, nem na atitude perante o Poder (do Estado, em todo caso). Houvo (e há) presenças em actos, polo menos ambíguos, que resultam inexplicáveis; transigem ou transaccionam estes notáveis com ajustes e composições curiosas, a mais rechamante delas (para mim), a aceitação do galego macarrónico (*plus minusve*) que, de qualquer jeito, implica sempre a espanholização (Gil Hernández 1985a: 86-87).

Não há *notáveis* na Galiza. Há, só, *exceções*. Convém, no entanto, reparar numa essencial traça humorística que na escrita desta asserção introduz António Gil: aqueles parênteses e aquelas aspas — “[a]s exceções (‘hai-nas’)” —, cujo efeito, a modo de pregra ou dobra, é o de riscado ou instabilização do sentido. *Há* exceções como *há* bruxas. Evoca-se aqui a céptica fraseologia galega do fantástico e espiritista

que tradicionalmente deste jeito se exprime: “Eu não acredito nas meigas, mas havê-las *há-as*”...

Semelhávamos valentes... dizia, recitava quase, Novoneyra em Compostela. E fomo-lo... *dependendo de em que contexto*. Acaso sim em relação com as asfixiantes condições a que me tenho referido para os que polo reintegracionismo têm optado, e sempre que contemplado, *Fogo cruzado*, como o projeto de mais alcance que inicialmente os seus autores tinham *sonhado*<sup>97</sup> e que resultou afinal *impossibilitado* (em não pouca medida, precisamente, polos pressupostos trazidos a ele uma vez que o definitivo processo de publicação se enceta e cujo efeito maior seria a retirada dos “Retalhos obscenos” de Amado L. Caeiro e a *marca subterrânea* do seu pensamento que, como uma velha touperia a esburacar um palimpsesto, percorria o texto inicial). Acaso não se, já que *Notáveis* nos quisemos, confrontados com as determinações constitutivas da batalha pola definição (e a isso chama-se, também, autodeterminação) do mundo que a realidade designável como *Galiza espanhola* punha em movimento.

---

<sup>97</sup> Como Ernesto Guerra da Cal, também Uxio Novoneyra insistia neste específico valor funcional do literário durante a sua apresentação de *Fogo cruzado* apelando, e cominando, diretamente aos seus autores:

A vossa força é a palabra, a língua sem maos, a palabra sem poder, sem mais poder que o poder da palabra. A palabra só tem força se está carregada de consciência aguda e de realidade e de visom. Nom vos dedes à palabra doada, sem risco, vós que sabedes o que é o risco ao serdes duramente impugnados, e nom caiades na doada desesperança, que isso nom é de criadores, que podem cair também mas que de novo se erguem. E se ao longo tiverdes que calar, que seja quando já o tenhades dito todo. Nom sejades ilusos, mas tampouco vos desdeixedes de atender aos sonhos repetidos e verdadeiros. Castigado, desenganado pola História, o Home quase que somente sonha sonhos verdadeiros, sonhos possíveis. A formulaçom desses sonhos é um dos mais altos cometidos de um escrito[r] de criaçom (já digo “criaçom” como vós, contagiado de ler-vos), pois os sonhos sim som criaçom e precisam de peitos novos e coraçons nom desenganados e ánimos nom vencidos. Sem essa missom salvadora do criador, a literatura nom é grande cousa, nom merece que um lhe dé a vida como há que dar-lha. A vida só pode dar-se ou empenhar-se por algo decisivo para o comum, como é crer e fazer crer novamente na língua.

Para isso apresento-vos, e deixo-os convosco, seguro como eles e “tremando”... da sua palabra (Nonoveyra 1989: 502).



### 3.2. De géneros do discurso e *soberania... estética*: “cremo-nos na obriga de declarar o que a seguir pode ler-se”

Trás deste (Íntimo?) desvio, continuo onde o deixara. Dizia Roberto Ouro que a posição de *Fogo cruzado* no terreno da definição da língua (em que *ortografia* é simbolização plena de sentidos) seria “a única que realmente pode, ou poderá num futuro, considerar-se como literatura nacional galega” (Ouro Vilharaviz 1990-1991: 170). E perguntava, eu: pode? Poderá?

Uma premissa tinha sido apontada no texto inicial de *Fogo cruzado*: que o retrato da literatura galega dominante era nele apresentado “à margem de considerações estéticas” (F.c. 1989: 11). E, porém, para se situar na sua contra, era precisamente o referente estético numa fortíssima e muito precisa inscrição do discurso na história do nacionalismo galego a que se operava: “Face a umha literatura oficial incluída no projecto político espanhol somos partidários de retomar o conceito de soberania estética da Nação galega que outros antes que nós defenderam e a que estes textos querem contribuir” (F.c. 1989: 11). A contradição é apenas *aparente*. Porque o sentido do texto se organiza em quatro momentos:

1º Diz que “à margem de”, não que aquelas “considerações estéticas” sejam *ao todo* desconsideradas.

2º Em qualquer hipótese, pretende operar-se “à margem de *considerações estéticas*” (a ênfase é minha) — não, necessariamente, à margem *da estética*. E da *ética* que o mesmo nome desta convoca (como de resto é perfeitamente explícito no conjunto do discurso deste primeiro texto de *Fogo cruzado*).

3º Em consequência, e no mesmo gesto, num único giro expressivo, reconhece-se a importância do juízo estético, mas recusa-se a centralidade das suas considerações à hora de dar conta das condições de pensabilidade da Galiza (*espanhola e não*) e, nela, das de um ecossistema comunicativo cujo veículo de

expressão, ideação e simbolização (por utilizar termos nos que agora mesmo António Gil está a trabalhar) possa ser a língua (galego-)portuguesa, o português da Galiza, o *português*. Com a *estética*, assim, na *margem* do âmbito *político* que deve ocupar o centro reitor deste discurso; *com* ela, pois, e não *desde* considerações a ela ligadas. Lembremos que é precisamente este gesto teórico maior o que abre a possibilidade, no discurso deste texto inicial de *Fogo cruzado*, à desuturação filosófica central durante a segunda metade do século XX (isto é, significativamente, do mundo de depois de Auschwitz).

4º No entanto, quando aquele quadro geral de cariz político em que pensar um ecossistema comunicativo é finalmente estruturado, nas determinações por ele impostas é que se torna *necessária* a *reivindicação* de um “conceito de soberania estética” *no centro* definidor mesmo do que aquela literatura “de nosso” (situada “[f]ace a umha literatura oficial incluída no projecto espanhol” e cujos “textos [e precisamente] à margem de considerações estéticas nom questionam [...] o actual estado de cousas em que somos obrigados a viver”) pudesse ou puder ser.

A contradição, digo, assim, é apenas aparente. Ou seja: talvez não haja contradição; há, sim, mais uma vez, *ambigüidade*. Mas a esta altura do caminho parece-me já, a um tempo, incontornável e incontrovertível que, em verdade, “la ambigüedad es una riqueza” (Borges 1941.1989: 449)... E assim, dous efeitos imediatos, internos como externos ao próprio texto, se derivam de tão *aparente* divergência na aplicação de critérios estéticos: primeiro, a contínua incapacidade para inserir no discurso deste inicial e coletivo texto a singularidade que as seis gravuras e a capa do livro, da autoria todas de Eduardo Casal, representam. E, segundo, afinal, *no mundo da época global*, o primeiro dos critérios (o referido à literatura oficial vinculada com práticas académicas, institucionais e editoriais ditas

mafiosas), devém o único realmente consistente se em literatura falamos. Por duas razões complementares:

1ª) Porque essa outra defesa do “conceito de soberania estética da Nação galega” que outros tinham anteriormente defendido e a que estes textos de *Fogo cruzado* dizem querer contribuir é facilmente rastejável, e nada há, nela, que nos achegue mais a uma definição *conceitual* da metáfora (ou, melhor, metonímia: se entendida como parte do todo que seria a soberania política, *nacional*) “soberania estética” *no terreno do literário*. Porque este tropo se origina, na história (cultural e política) da Galiza como efeito discursivo, organizativo e programático da seminal<sup>98</sup> Assembleia nacionalista das Irmandades da Fala em Lugo nos dias 17 e 18 de Novembro de 1918. No Manifesto em que se concretiza efetivamente, como parte de um programa *político* que visa a “autonomía integral da Nazón galega” a conseguir “do Goberno da sua Maxestade El Rey”, e trás a relação das caraterísticas constituintes da Galiza como nação e dos aspetos administrativos, jurídicos e económicos dessa condição derivados,<sup>99</sup> figura o seguinte apartado final:

## VII

### *Aspectos artísticos*

1ª Proclamar a soberanía estética da Nazón Galega que se exercerá:

a) Sobor as construcións urbanas e ruraes, ditándose unha lei que obrigue ós propietarios a axeitare o estilo das suas construcións ó estilo xeneral de cada vila galega.

b) Na expropiación de moimentos e paisaxes.

c) Na organización do ensino artístico, con creación d-unha escola musical galega (“O Manifesto da Asambleia nazonalista de Lugo” 1918: 2).

---

<sup>98</sup> Na medida em que se configurará como o momento crucial na conformação política, ideológica e, afinal, organizativa do nacionalismo galego moderno quanto aos seus princípios e reivindicações (nesta 1ª Assembleia tinham participado algumas das mais relevantes figuras do galeguismo da época como Castelao, Ánxel Casal, Vicente Risco, Antón Losada Diéguez, Ramón Cabanillas ou Antón e Ramón Villar Ponte), permanecendo, assim mesmo, referência ainda hoje fundamental para o nacionalismo galego contemporâneo.

<sup>99</sup> Dois quais deve destacar-se, nomeadamente, o trabalho em favor da “Federación da Iberia” e, nela, da “igoaldade de relacións con Portugal”, já que, “[c]rendo n-a accidentalidade das [f]ormas de goberno, interésanos acrarar que non apelamos por ningunha, mais simpatizaremos, dende logo, con aquela que se amostre mais doada pra chegarmos á federación con Portugal” (“O Manifesto da Asambleia nazonalista de Lugo” 1918: 1).

Nenhuma referência aqui à criação literária, como querendo impossibilitar que até a única imbricação que *Fogo cruzado* quer fazer explicitamente numa possível tradição sobre o pensar uma literatura galega *de nosso* tenha de cair na proclamação da impossibilidade da sua consolidação se baixo a constrição dumas condições sociais e culturais (mas também, sobretudo e em dependência de, políticas) como as polo texto inicial aludidas.

É resenhável que tal imbricação se produza com um Manifesto político que contempla medidas aplicáveis ao campo artístico, e não com um Manifesto literário que contempla medidas políticas desde a sua intervenção criativa de vanguarda como o polo artista gráfico Álvaro Cebreiro e o escritor Manoel-Antonio redigido e publicado em 1922 sob o título *¡Mais alá!*, manifesto que levantava boa parte dos mesmos assuntos e com extremamente semelhantes características de redação, recursos de edificação retórica e mesmo focagem de certas problemáticas que este texto com que *Fogo cruzado* se abre.<sup>100</sup>

Há que dizer que o texto de Cebreiro e Manoel-Antonio mantém uma explícita confrontação com os seus coevos manifestos vanguardistas europeus, nomeadamente na medida em que é concebido como uma estratégia renovadora e libertadora para a Galiza de expressão extremamente tensa, pois faz do seu centro a “individualidade” (ao contrário do texto inicial de *Fogo cruzado*, onde o foco discursivo é a coletividade e o labor coletivo). De resto, a consideração do estético em *Fogo cruzado* é bem similar, em termos de articulação e estratégias discursivas, da que se faz no *¡Mais alá!*. Aliás, também neste há uma preocupação pola definição do “nós” que na sua textualidade se configura e exprime. Assim o expressam Álvaro

---

<sup>100</sup> A respeito das características compositivas de *¡Mais alá!* assim como das suas condições de redação e publicação e a recepção que ele teve em diferentes âmbitos mas, sobretudo, naquele do galeguismo e nacionalismo galego de inícios do século XX *vide* Dobarro, Torres Regueiro e Vázquez Souza (2000).

Cebreiro e Manoel-Antonio no primeiro e introdutor apartado do seu manifesto, intitulado, de modo significativo, “O xesto”, e no apartado intitulado “Nós”:

### O xesto

Non nos erguemos d'o xeito que o fan a maoría d'os que n-outras terras pubrigan manifestos máis ou menos literarios.

Casi todos eles tencionan arrecadar adeutos pra algún novo “ismo” que aparece querendo ser a derradeira verva d'a moderna Estética cando, en verdade, non son máis que unha nova proba de que un esnobismo operetesco invade a Literatura.

Nós tencionamos tan só facer unha protesta forte, densa e implacábel contra os vellos [...]

### Nós

[...] E eiquí compre que manifestemos a falla de creto que nos merece a gran parte d'os novos “movementos” literarios e artísticos, con ningún d'os cales, enténdase ben, queremos que se trabuque a nosa rebeldía. Porque case todos eles esquencen unha d'aquelas duas bases. Ou son un negamento non só d'o pasado sinón de tódol-os tempos e total-as cousas, dendes o bo gusto até a razón mais rudimentosa, ou queren encadrar a estética autualista en dogmáticos preceutos, todo o novos que se queira pero pouco respetosos, dende logo, co-a anárquica dileición individoal (Cebreiro e Manoel-Antonio 1922: 1-6).

Bem entendido, como se esclarece no apartado “Os vellos” (e novamente em composição equivalente ou paralela a como o texto inicial de *Fogo cruzado* articulará as suas menções à tradição literária canónica, à sua manipulação por instituições, universidades e editoriais espanholas, ao estabelecimento de uma literatura “oficial” galega e à necessidade de se opor, na tradição do Castela de *Sempre en Galiza*,<sup>101</sup> à história, aquela história que *há*, porém, *que conhecer* e que tem feito do espanhol o projeto nacional não apenas hegemónico como *agressor* na Península Ibérica), que “os vellos” a que acima se referiam

---

<sup>101</sup> “Di Oliveira Martins que na Hestoria non hai máis que mortos, e que a crítica hestórica non é un debate, senón unha sentencia. Mais eu digo e aseguro que os mortos da Hestoria son inmortaes, porque resucitan e mandan sobor dos vivos, como digo e aseguro que a mellor sentencia é a que se dá dispois d-un debate. Por eso poño a debate a nosa Hestoria — non a nosa Tradición —, porque si ben é certo que se pode compor unha gran hestoria de Galiza con soio recoller as crónicas dos seus grandes homes, tamén é certo que ningún d-eles, nin todos eles xuntos, foron capaces de ergueren a intransferible autonomía moral de Galiza á categoría de feito indiscutible e garantizado. Por sorte, Galiza conta par-a sua eternidade con algo máis que unha Hestoria, como axiña me foi permitido ver... (Castelao 1944.1992: 672-675).

[...] non son os que escribiron fai moitos anos — aqueles son os devanceiros. Os vellos son os que escriben hoxe como si vivisen n-o antonte d'os séculos.

E a ley de sucesividade que nos fai respetar ós devanceiros, é a mesma que nos ergue e move pra enterrar ós vellos en vida, baixo a lousa inmóvil d'a sua vulgaridade, pol-a acefalia que supón o desexo de definir c'o pasado a hora de hoxe.

Ista gafualla, de ser leigada a sí mesma, debера irse, por exemplo, a Madrí, metrópoli peninsuar d'a barbarie civilizada, onde a sua teimosía anti-cronolóxica encadraría moi ben, compretando aquel ambiente d'inferioridade. Pero é a nosa disgracia que non só non fan iso sinón que aínda teñen o pretendimento, que en parte conseguen, de pasar por persoeiros d'a nosa cultura; e isto con outras cousas máis, e o que non pode seguir sendo (Cebreiro e Manoel-Antonio 1922: 2).

Finalmente, e sem que possa haver surpresa alguma, *Fogo cruzado* faz seu o crucial momento idiomático como definidor do coração da problemática identirária (nacionalitária). Risco, este, comum a todo o galeguismo e nacionalismo galego, está, pois, também presente em *¡Mais alá!*, onde se exprime, no entanto, com uma força anti-academicista (fortemente dividora da vocação individualista dos autores) certamente ambígua.<sup>102</sup> Em concreto, sob o apartado “A fala” Cebreiro e Manoel-Antonio dizem:

Tamén nós temos, inda que n-outro orde, os nosos imperativos, e comenzamos pol-a máis agresiva intransixencia n-a Fala.

Unha fala que non estea pervertida por académicos nin por puristas; que non sofrise os estancamentos de verdugos armados de gramática que a emparedasen n-un feixe de regras como quen garda un mito en sete huchas concéntricas, terá que ser unha fala de imellorabes posibilidás por que o seu estado ceibe permitirá-lle axeitar-se a total-as novedás, a todol-os variamentos porviristas que tome o noso gosto. E consentirá-lle o seu indeliñamento ser cicelado de xeito que ela sexa un instrumento d'o artista e non el escravo d'ela.

---

<sup>102</sup> Ambígua, na medida em que em rigor caberia interpretá-la como arremetendo mais contra o “estancamento” criativo que pudesse derivar-se de uma padronização excessivamente prescritivista e constritiva do que contra a existência de padrão algum para a língua, à qual, na tradição do galeguismo de inícios de século, eles dizem ainda “fala”. Assim, caberia formular, em termos contemporâneos, a equivalência seguinte: “isolacionismo – normaço redutora, restrita e subsidiária” *versus* “luso-reintegracionismo – padronizaço universalizante e aberta”, o “galego como língua *de seu*, regional” face ao “galego-(português) como língua nacional”, “o galego como fim” frente a “o (galego-)português como ponto de partida”. Aliás, as práticas mais policiais da correção normativa têm sido as implementadas pelo “isolacionismo” e, sobretudo, contra o “reintegracionismo”, constituindo aquele, como já indiquei, a ideologia linguística oficial do Reino de Espanha para o “galego”. A respeito dos termos empregues nas sequências de equivalências que empreguei *vide* Gil Hernández (2006: 86-92).

Pero hai aínda unha razón d'orde superno: a nosa Fala é nosa. Pospol-a a outra calquera, é unha forma d'o suicidio (Cebreiro e Manoel-Antonio 1922: 7).

Em relação a esta peculiar articulação referencial (consistente em obviar o mais claro precedente — em termos de estrutura, estratégias discursivas e conteúdos — do texto inicial de *Fogo cruzado* na história da cultura da Galiza e fazer, porém, explícita menção doutro no qual nada se diz do estético a respeito do literário) há que pôr a consciente (pois assim foi decidido polos seus autores) ausência de título para o texto e, nela, a renúncia a uma catalogação genérica do discurso do mesmo: de facto, permitir-se-á um bascular entre o manifesto artístico e o político, uma apresentação (como as suas primeiras palavras o enquadram no índice), um prefácio ou antelóquio (nos exatos termos daquele com que Guerra da Cal abriu o seu poemário *Futuro imemorial*) e, no fim de contas, uma Proclamação (da impossibilidade de consolidação de uma literatura de nosso). E todas essas cousas foi, dalgum modo, como se viu, o texto inicial de *Fogo cruzado*. As condições da sua discursividade, porém, o seu modo de encarar as questões que ele próprio se põe, o emparentam mais com a *Declaração de Pamplona*,<sup>103</sup> salvando as modificações que o facto de ser materialmente prefácio e antelóquio nele induzem.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Em cuja origem e movimentação posterior dous dos seus autores tinham participado: Rabunhal Corgo e, outra vez, e sobretudo, como o seu maior impulsor na Galiza, Gil Hernández. Sobre o movimento cívico denominado “Iruinean Sortua” e integrado por cidadãos do Estado espanhol provenientes de Euskal Herria, da Galiza e dos Países Catalães que levou à redação da *Declaração de Pamplona* e a um número de encontros celebrados em Iruinean/Pamplona (Julho de 1983), Lleida (Outubro-Novembro de 1983) e Santiago de Compostela (Março de 1984), assim como sobre as suas experiências, os pormenores da interpretação da *Declaração*, o processo da sua elaboração e os efeitos que esta teve em diversos âmbitos vide Aracil e Gil Hernández (1993).

<sup>104</sup> Neste caso menores pois, como no caso da *Declaração de Pamplona*, o de *Fogo cruzado* refere condições e determinações históricas e, sobretudo, *políticas*, fazendo escassíssimas referências aos textos narrativos que o seguem e nada dizendo do conteúdo, estrutura, etc. deles. Em verdade este texto inicial *abre* o livro, ao fazer seu o objetivo, como já tenho indicado, além da sua legibilidade, da postulação das condições da sua pensabilidade.

A *Declaración de Pamplona* estruturava-se em três partes: uma brevíssima indicação de quem eram os que a emitiam;<sup>105</sup> uma seção intitulado “Constatamos”, em que se delinhavam as condições estruturantes da reforma democratizante do projeto nacional espanhol empreendida pelas instituições franquistas no período da Transição; e, finalmente, uma seção conclusiva em que se faz resumo do contexto político na altura e se indicam caminhos para o ultrapassar.

Na segunda dessas partes o coração argumentativo será o mesmo que o texto inicial de *Fogo cruzado* fará seu: o coalhar do projeto nacional espanhol nesta conjuntura histórica nos termos estabelecidos pela *Constitución* de 1978, que não fazem senão *presservar e progredir* no *statu quo ante*. Vale a pena reproduzi-lo por extenso:

As aspirações legítimas, a boa fé popular e os esforços e sofrimentos acumulados exigiam de vez uma revisão radical da situação estabelecida e a instauração duma ordem democrática sincera e efetiva que abrisse a todos um futuro de igualdade e dignidade, dentro da melhor tradição europeia.

Sarcasticamente, essas expetativas foram burladas, furtando sistematicamente o processo político de esclarecimento e organização da igualdade.

Temos visto que uma Constituição que proclama genericamente a liberdade e a igualdade democrática nos artigos 1º, 14º, 149º 1.1., entre outros, as esnaquiza e avilta especificamente no artigo 3º, em que o Estado cita pelo seu nome o único idioma que abriga e impõe como oficial e, no entanto, relega à indefinição e à indefensão “las demás lenguas españolas” [...]

O escândalo é que se pretenda legitimar assim, com modos democráticos, um princípio radicalmente antidemocrático e que se apresente como solução inovadora a mesma discriminação que constituía o problema inveterado.

Por poucas palavras: encerra-se em círculo vicioso o futuro que se tentava abrir [...]

Encaixar arbitrariamente as relações entre as comunidades linguísticas destas partes da Europa dentro do esquema hierárquico *Estado soberano* vs. *regiões autonómicas* é negar de raiz o princípio mesmo de igualdade democrática [...]

---

<sup>105</sup> À qual equivale a identificação em *Fogo cruzado* de “nós, os escritores”, tratando-se, neste caso, de “[b]ascos, catalães e galegos, profissionais das ciências sociais, da didáctica e dos meios de comunicação, e membros de grupos de promoção cívica, ativos na investigação, discussão e transformação das condições do uso linguístico” (*Declaración de Pamplona* in Aracil e Gil Hernández 1993: 16).



Efeito da centrifugação e prova da coerência global do sistema é o facto de os idiomas regionalizados e desintegrados pelo Estado, que persiste em não os reconhecer como iguais, serem marginalizados e abatidos dentro dos seus territórios.

Agora como dantes e, na realidade, mais que nunca é singelamente impossível viver com normalidade e dignidade em português (da Galiza), em basco e em catalão.

A desigualdade é hoje maior que nunca, já que se têm acelerado os processos de eliminação e se tem fechado formalmente o acesso a um futuro mais justo (*Declaração de Pamplona* in Aracil e Gil Hernández 1993: 17-18).

Na seção intitulada “Concluimos”, a *Declaração* acode aos tópicos de responsabilidade, reconhecimento das condições da situação atual como primeiro passo para consolidar um projeto (discursivo, aqui, sobretudo) com o qual questionar o estado de cousas e formulação de um processo de pensamento e ação coletivos como único transitável. Todos eles, como vimos, reaparecerão no texto inicial de *Fogo cruzado*:

Num contexto em que se dão publicamente por dissolvidos os problemas que tinham de ser reconhecidos e tratados, a nossa responsabilidade pessoal, profissional e cívica obriga-nos a acender uma modesta luz para fazer visível a desolada obscuridade [...]

A impotência atual amostra o esgotamento final do velho discurso.

Achamos que assinalar esse facto tem de constituir o começo dum novo discurso que entreteça a dinâmica da investigação, as ideias, as atitudes e as práticas linguísticas quotidianas.

Sabemos que o pensamento, a ação e a organização são mutuamente necessários e estimulantes.

E queremos que esta declaração que fazemos pública seja um chamamento ao trabalho coletivo de esclarecimento e construção que é, hoje como sempre, o único recurso eficaz e a única esperança aberta (*Declaração de Pamplona* in Aracil e Gil Hernández 1993: 18).

E tudo isto, claro, de modo essencial (impossível esquecer aqui a fulcral dimensão universalizante em que se articulam galeguismo e nacionalismo galego modernos, e em que a vessante luso-reintegracionista é definitiva) num contexto muito mais amplo... porque tudo isto é, também, pelas palavras finais da *Declaração*, “Pela honra da Europa!” (*Declaração de Pamplona* in Aracil e Gil Hernández 1993: 18).

2ª) Apontava acima que, afinal, *no mundo da época global*, o primeiro dos critérios sobre a consideração do estético dos dous que ambigualmente articula o texto inicial de *Fogo cruzado* (o *marginalizado* para se referir à literatura oficial vinculada com práticas académicas, institucionais e editoriais ditas mafiosas), devém o único realmente consistente se em literatura falamos, e devém assim por duas razões complementares. Acabo de dar a primeira. A segunda tem um calado muito maior: porque a Galiza, fazendo parte da *história* do mundo que em 1989 esgota a sua agonia, não faz parte da sua *estória*.

### 3.3. Aporia do “atraso”: *apokálypsis* sem *apokatástasis*

Se bem os processos de acumulação originária do capital se dão nos nascentes Estados-nação ibéricos desde bem cedo nos século XV e XVI como parte da conquista e exploração de populações indígenas e do espólio das riquezas das recém “descobertas” colónias, os sucessivos movimentos por que o modo de produção capitalista se revoluciona (provocando sucessivas e diferentes crises *para os humanos*) irão acontecendo na Península (entre a dilapidação das grandes fortunas extraídas da exploração colonial e a correlativa persistência nas estruturas sociais e económicas do antigo regime) de modo *sui generis*: a sua implementação estrutural converte as economias dos Estados-nação peninsulares em subsidiárias (de jeito em verdade extremamente diferente a como as do dito Terceiro Mundo) doutras do dito Primeiro Mundo e controladas internamente sempre pela mesma seção da sociedade, que vai modificando a sua posição na divisão de classes de acordo com o sinuoso e retardatário processo modernizador. Deste modo, as repercussões ideológicas e político-representativas que acompanham o capital na quase totalidade do mundo

ocidental vão-se implementando nestes territórios do Sul da Europa com a que será já uma indelével característica do seu percorrido pela Modernidade: *um certo "atraso"*.

Neste panorama, a posição da Galiza espanhola é ainda mais relegada, pois a sua posição estrutural é a de, num conjunto já ele subsidiário, ser ela por sua vez subsidiária de um dos dous mais importantes elementos daquele, e segundo traços que a poderiam definir, como se apontou na primeira parte, à maneira duma espécie de colónia endógena na Europa Ocidental (Suevos 1983: 45-71).

Espanha e Portugal vão, assim, participar da história da finalização de sucessivos mundos produtivos que o capital implementar, terão reservado até um lugar como em nota de rodapé (mas a centralidade das notas de rodapé é, em muitos casos, essencial para a análise e a atuação) nas suas estórias... e a Galiza funcionará como um babélico silêncio permanentemente diferido e disseminado, se bem, como se viu, articulador de alguma daquelas notas.

Estávamos em 1989. Finalização simbólica do mundo da subsunção formal da força de trabalho no capital (cuja finiquitação operativa se tinha dado no acontecimento 1968). Deteção definitiva, também, das aporias que ao seu substituto, o mundo da subsunção real, aqueixam, porque a sua tentativa colonizadora topa com os mecanismos de resistência e ataque despregados por outras estruturas constitutivas de subjetividades. E delimitação do modo em que a produção de artefatos de diferente tipo é rearticulada no extremamente paradoxal e extramamente tenso espaço social definido pelas condições capitalistas.

A invenção da imprensa tinha inaugurado a primeira indústria moderna e, com ela, pois, é a primeira em operar de acordo com as determinações produtivas do capital ao tempo que o seu mercado se constitui na esfera de determinação privilegiada do espaço-tempo (nomeadamente *ánimico* ou de *consciência* ou

*ideológico*, com as suas consequências institucionais, *vide* Althusser [1970.1977]) configurado pelo Estado-nação, espaço-tempo em que a noção moderna de literatura (com a exigida, em termos de necessidade de reprodução ampliada do capital, extensão da produção textual impressa às línguas “vulgares”) se impõe e ao qual contribui especialmente para conformar.<sup>106</sup> Vivemos agora os últimos estertores do mundo anímico que a imprensa possibilita, uma nova fase determinada pelo capital globalizado em que se efetiva uma potentíssima suturação ao *comunicativo*:

*Se trata de un intercambio de información.* Un intercambio global de información, a la medida del intercambio general de mercancías, en el que los sujetos aparecen como puros *transmisores* dentro de la red total. Son emisores-receptores. Una Comunicación, pues, entre “interpretadores de roles” y “unidades de mensaje” [...], funcionalmente separados y transparentemente comunicados, cuya única misión es la de mantener siempre abierto el marco de la circulación informativa [...]

La Comunicación, cuyo modelo, al nivel tanto del *habla* como de la moda o la ciencia, es la *informática*, constituye la forma de intercambio semiótico más adecuada a una economía productora de *mercancías* — y sólo de mercancías — y a su configuración *fetichista* de la conciencia. Si el Mercado consiste en un intercambio generalizado de mercancías solitarias de cuya circulación “espontánea” se desprende el individuo-consumidor, la Comunicación, a su vez, consiste en un intercambio generalizado de “mensajes” incorruptibles que respeta en todo momento la integridad del *transmisor*. La Comunicación es un *mercado* de signos como el Mercado es una *comunicación* entre mercancías (Alba Rico 1995: 114-115).

No primeiro momento, nos algo mais de quinhentos anos de soberania cultural do mundo gutenberguiano, o livro é operativamente reduzido à esfera da reprodução. No segundo, a esfera reprodutiva é a única propriamente produtiva já. No primeiro caso, o livro pode fingir blindar o sujeito que lê frente à fábrica. No segundo, o discurso do livro é *arqueologia* em tanto que experiência espiritual na produção como na recepção, e tanto a condição do literário como toda a possibilidade de um valor funcional específico para ele se têm volatilizado ou reduzido a *imagem* (ao modo do flutuar de píxeis num ecrã), cada vez mais já só dentro da esfera onnipresente do

---

<sup>106</sup> *Vide*, a este respeito, Fuster (1974.1988), o ponto “6. A imprensa e o surgimento das literaturas modernas” de Aracil (2004: 56-58) e o capítulo “3. The origins of national consciousness” de

*consumo*. E consumo, no sentido em que, como já o tenho indicado, o considera

Santiago Alba Rico quando escreve que

[l]o que caracteriza a la sociedad capitalista *como sociedad* es que no distingue entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar; es decir, entre objetos de consumo, objetos fungibles y maravillas. Esta división, con su diferente distribución según épocas y lugares, ha sido respetada por todas las culturas de la tierra mientras ha durado el neolítico, como sello precisamente del abandono de la naturaleza, como marca diferencial de la civilización humana. Pues bien, la ley íntima de la reproducción capitalista es la de no hacer diferencias, la de tratar a los hombres como a las cosas y la de tratar las cosas sin distinguir entre texturas ni funciones, fuera del espacio, de sus reglas y de las relaciones que las acompañan. La ley íntima del capitalismo exige a *su* sociedad tratar las patatas, las mesas y los cuadros de la misma manera; es decir, *como patatas*. Tratar las chucherías, los automóviles y el lenguaje democráticamente: es decir, *como chucherías*. La ley íntima del capitalismo es la de sustituir al hombre libre por el hambre libre y *comérselo todo sin distinción*, las manzanas, las lavadoras, las palabras, las imágenes, bajo la forma *mercancía*, envoltorio místico de una comestible civilización de chocolate. Consumir — lo olvidamos con frecuencia — significa destruir; comer significa hacer desaparecer las cosa en un proceso al mismo tiempo crecientemente rápido e infinito. La velocidad misma del consumo capitalista, con su renovación ininterrumpida y acelerada de las mercancías, ha acabado por imponer a la sociedad humana un régimen de catástrofe permanente en el que ya no tenemos tiempo ni para usar nuestros instrumentos y herramientas ni para contemplar nuestras “maravillas”, esas cosas “dignas de ser miradas” (según su acepción etimológica) indispensables para crear un espacio público, un espacio común, donde sean posible la distancia, la discusión y el contrato (incluida esa forma particular de “contrato” que es el arte) (Alba Rico 2003: 7-8).

Nesta ordem de cousas, só *imagens*, ou mesmo *simulacros* circulam no nosso espaço público para *informar e produzir* a nossa sociabilidade, porque

[e]l mercado es [...] una representación: las mercancías escenifican su permanente lozanía y su ilusoria autonomía en relación a los hombres. Esa representación es, en cualquier caso, el espacio público del capitalismo y es allí en consecuencia donde se define nuestra sociedad en cuanto tal. La sociedad capitalista es la primera de la historia que ha reducido la socialización al mercado; es la primera que se define además no por las relaciones entre los hombres sino por la dirección de sus miradas. La sociedad capitalista es una sociedad — y lo es ya en un sentido nuevo — no porque los hombres se toquen entre sí o compartan una actividad o hagan al mismo tiempo una misma operación, sino porque *miran las mismas cosas*. En ella los hombres están ligados entre sí no por lo que hacen sino por lo que ven. Si hay

una comunidad, no es ni de acción ni de intervención; se trata de una comunidad de — permítaseme la palabra — “expectación”.

En la sociedad capitalista, decimos, los hombres sólo tienen en común lo que miran; y en esta sociedad, en la que todo es mercancía, todo es — siendo como es intangible e irrealizable — *mirable*: lo único mirable, la *representación* por parte de las mercancías de su propio valor inmarcesible e incausado. No en vano a esta sociedad de espectadores la llamó Debord en un famoso texto situacionista la “sociedad del espectáculo” (Alba Rico 1995: 269).

Consumir em tal mercado de representações supõe, para o texto literário, oscilar entre dous pólos: quer achar-se baixo as condições produtivas da fabrilização universitária. quer baixo as condições produtivas da fabrilização do ócio. Isto é: quer para reproduzir as regras e limites *da palavra como mercadoria*, quer para reproduzir as regras e limites *do silêncio como signo*... ou vice-versa? — uma palavra e um silêncio, em qualquer hipótese... *sem língua*. Curiosa cousa, a língua, cujo poder radica em a um tempo ser *pública* — e, assim, *comum a todos, fiável, por ninguém inteiramente apropriável, objetiva* — e *íntima* — e, assim, *minha, resultado da minha inalienável soberania, subjetiva* (Alba Rico 2003: 4). Porém, nas condições impostas polo capital, a língua, e as cousas que com ela fazemos, devêm tendencialmente inseridas no mecanismo de “destruição generalizada” ou “fome generalizada” que o mercado do consumo capitalista é:

En un mundo en el que la producción de palabras, imágenes y discursos se somete al régimen de producción acelerada de mercancías y se rige, por tanto, por los principios de *novedad y sucesión*, el pensamiento es demasiado lento, la memoria demasiado frágil, el espacio demasiado rígido; los libros no viven lo suficiente para volverse clásicos, las imágenes se devoran como tostadas y no dejan más huella que un sabor estándar en la boca, los periódicos y televisiones nos ofrecen todos los días acontecimientos, discursos, partidos, conciertos *históricos*, suspendiendo así esa secuencia de causas y efectos en que consiste la Historia. El hambre generalizada es incompatible con un espacio político; pero es una amenaza también para el *lenguaje mismo*. El mercado, que no puede comprar o privatizar enteramente el lenguaje, está a punto de destruirlo al alterar las condiciones mismas de su objetividad: la estabilidad semántica y el principio inmanente de verdad [mediante] dos fenómenos paralelos: la oligosemia y la polisemia. La oligosemia implica un empobrecimiento radical del significante, acompañado en el ámbito de la conducta del confinamiento en estereotipos rígidos y fórmulas sumarias (los

fanatismos, por ejemplo, que reducen su universo lingüístico a dos o tres palabras transformadas en preceptos). La polisemia, por el contrario, entraña un enriquecimiento excedentario del sentido que suspende de algún modo la significación: la palabra “genocidio”, por ejemplo, está tan sobre-semantizada que ya no significa nada [...] Ambos fenómenos juntos [...] cierran el horizonte del entendimiento, suprimen las condiciones mismas de la comunicación (Alba Rico 2003: 8).

A multiplicação voraz de multidão de palavras induzindo um efeito saturador.

A imaterialização dos processos produtivos num mundo “en el que todo puede ser dicho, creído y demostrado; en el que no hay ya memoria ni historia; en el que se ha impuesto ‘el principio de mentira’ [y] no importa la coherencia porque las condiciones mismas de toda coherencia han sido suprimidas” (Alba Rico 2003: 9).

Tudo isto converte em arqueológico o velho saber dos intelectuais, e dos notáveis, e a eles mesmos porque “[s]i nuestro espacio público es el mercado, los ‘intelectuales’, para serlo, tienen que ‘desconectarse’ de él. Mientras sigan ahí, son tan ‘comestibles’, tan funcionales para su reproducción, tan operativos para la destrucción del lenguaje como todos aquéllos de los que a veces se burlan o denuncian” (Alba Rico 2003: 10). O seu papel era fulcral na medida exata em que “depositarios, espeleólogos y ‘cuidadores’ del lenguaje” (Alba Rico 2003: 5), já que “el lenguaje es la única sustancia que no puede ser completamente *privatizada* (por eso [...] la alternativa es destruirlo por completo)” (Alba Rico 2003: 3).

Perante tal absoluta devestação, “[un] novelista, un artista, un filósofo, un dramaturgo, son intelectuales en la medida en que vehiculan *un uso público de la palabra*” (Alba Rico 2003: 2), na medida, pois, baixo condições capitalistas, em que cobrissem “tres frentes con su escritura: [1] hay que escribir para transformar el mundo, [2] hay que escribir para producir las obras que se leerán en ese mundo transformado, [3] y hay que escribir para proteger el derecho a la escritura, amenazado por el hambre estructural del capitalismo” (Alba Rico 2003: 12). Frentes,

todas, as deste escrever *comprometido*, implícitas ou de modo explícito convocadas pelo dizer daquele “nós, os escritores” que responsável e voluntariamente suspendia o seu silêncio para proclamar (uma impossibilidade) e declarar (as condições daquela e o caminho para as ultrapassar) no texto inicial de *Fogo cruzado*. Tudo isto diziam, sim, à margem de considerações estéticas... e, sobretudo, *à margem dos textos que apresentavam ali* (embora nos dessem a crer que eles pudessem ser parte daquela “literatura de nosso”, daquelas obras cuja escrita contribuirá para a transformação do mundo e constituirá parte do corpus de textos que se lerão nesse mundo transformado). À margem, *na margem, desde a margem*: eis a estranhíssima condição do intelectual, comum ao notável, porque “[d]epuis qu’ils portent ce nom, les intellectuels n’ont rien fait d’autre que de cesser momentanément d’être ce qu’ils étaient (écrivain, savant, artiste) pour répondre à des exigences morales, à la fois obscures et impérieuses, puisqu’elles étaient de justice et de liberté” (Blanchot 1984.2000: 52-53).

*Fogo cruzado*, no seu prefácio-antelóquio-proclamação-declaração alude às condições que fazem, por *defeito de nação* (em situação de, e como resultado dum excesso de Estado) impossível a consolidação de uma literatura galega *de nosso*, de um *ecossistema comunicacional* normal em (galego-)português. E faz delas o centro da sua face *proclamativa*: proclamação de inveteradas condições e determinações locais cujo efeito é radicalmente coincidente, no que diz respeito ao literário, com o produzido pelas condições e determinações do mundo da época global... *também no que diz respeito ao literário*. Onde outras sociedades do planeta têm experimentado a impossibilidade de todo o valor funcional da literatura por *superação tendencial* e fortemente *conflitiva* do Estado-nação em forma de supra-Estado, a Galiza parece aspirar ainda a dotar-se dos mecanismos de produção-recepção textual e,



especificamente, literária que estão já a devir arqueologia noutras áreas do mundo da subsunção real. Tal é o índice específico da sua miséria e do efeito paradoxal da sua contemporaneidade plena. A aporia em que *um apocalipse* se torna *a revelação* de que acaso seja tarde já para a restauração, a reparação de um processo amputatório e dos seus efeitos na esfera do literário.

E aqui encontramos uma nova vertente da terceira daquelas condições a que acima me tinha referido como configuradoras da situação, e da opção sobre o ser, da Galiza nos últimos cinco séculos: junto com uma certa *deslocação identificadora* e uma *indecidibilidade estruturante* encontramos uma *negatividade expressiva*, mas agora também neste sentido: “proclama[m]os ser impossível a consolidação de umha literatura de nosso” no preciso instante em que começa a devir impossível toda e qualquer literatura.

#### 4. “O desenho, a cor e a forma”: de memória, sem história...? *Fogo fátuo...*

Mas há outro “texto” no livro. Aquele a que as últimas linhas do antelóquio de *Fogo cruzado* se referem trás marginalizar durante todo o resto do seu discurso: “Encontrará o leitor no presente volume, para além dos textos, a colaboração de um artista plástico que acha através do desenho, a cor e a forma, os seus caminhos de comunicação artística” (F.c. 1989: 12). A sua experiência é puramente imaginária e, para vê-los, deve, porém, “o leitor”, acaso *de memória*, ensaiar descrições numa tentativa de aproximação deles cada vez maior — numa tentativa dupla de *reduzir* a sua condição de “além dos textos” e de *transitar* o espaço lento da distância entre as gravuras e estes. São os desenhos monocromáticos que pontuam os relatos, e a explosão impressionante de lume e fogo que é, sem solução de continuidade, a capa e contra-capas do livro. Poder-se-ia dizer que transpõe a termos visuais a essência

mesma do título do livro? Título coletivamente acordado e em que ressoa a situação de mutilação (e as suas consequências na esfera do literário) a que os autores se referem e na qual os seus textos (individualmente titulados) inscrevem “um discurso que no ideológico detesta claramente o actual estado de cousas em que somos obrigados a viver” (F.c. 1989: 11). Textos, assim, pois, *baixo* fogo cruzado. Textos, também, que constituem o fogo cruzado com que “fazer da cultura um bem colectivo” (F.c. 1989: 11) em reivindicação de um “conceito de soberania estética da Nação galega que outros antes que nós defenderam” (F.c. 1989: 11). Textos, enfim, que põem o antelóquio *político e indispensável* que os precede baixo um fogo cruzado *literário*, porque

[r]esulta difícil tirar factor común de todos eles, sendo tan diversa a linguaxe utilizada e tan dispar o talante dos respectivos autores; mais podemos sinalar as seguintes características: ambiente urbano (às vezes, unha Coruña literaturizada, baixo o nome de “Dársena” ou sen nomear); imaxe dunha comunidade asoballada e dun país ocupado, baixo teimuda presenza e vixiancia policial; notas ambientais, climáticas (chuvia, frío ou vento) á maneira de motivos; a morte como iminencia ou presentimento; carácter emblemático ou simbólico da figura feminina; inconformismo, sátira e denuncia; e, finalmente, fusión do existencial (anguria), o literario (metaliteratura) e o nacional (liberación) (Roca 1990: 22).

Textos *na margem* do seu prefácio, que *sabe* destas as suas características *literárias* (como, se não, contrapor-se “a unha literatura oficial incluída no projecto político espanhol” [F.c. 1989: 11]?) mas que *decide* fazer de um discurso *de outro tipo* o centro do seu dizer. Textos que são, assim, e ao mesmo tempo, *moldura* dos desenhos e capa de Eduardo Casal e *moldura* do discurso político que *necessariamente* o articula como *projeto*, coletivo e *ilustrado*, como conjunto *determinado* de “páxinas que aspiran a ‘suspender o silencio’ nesta nosa ‘Galicia mutilada’” (Roca 1990: 22).

“[T]extos literários galegos em prosa” (F.c. 1989: 11) de *Fogo cruzado*... a um passo mesmo de devirem — não apenas na impossibilidade de “consolidação de

umha literatura de nosso” (F.c. 1989: 11) como, sobretudo, na beira histórica que acabaria por produzir a impossibilidade de toda a literatura — ... *fogo fátuo*...:

Depois de ler de primeira “passada” estes relatos, estes relatos curtos de tam diversa feitura e temas e sistema narrativo, ainda que unidos — a excepção de um — pelo mesmo marco geracional e cenário vital dos autores, todos na mesma cidade e na mesma década da primeira mocidade, e por umha constante responsabilidade social e política geral e concreta da pátria, e umha abrumada certeza das dificuldades e um clima de “trilhada” xorda angúria sem saída vista nem entrevista, sem que o divino tesouro da mocidade tenha brilho tal que engade ou engane, esse clímax de consciência desperta e desencanto, de problematicidade total que trasunta destes relatos, desvencelhados a maioria da tradição oral galega do contar, e com muitas leituras noutras línguas mais ou menos próximas da nossa, o que também lhe dá um ar de insegurança e menesterosidade de todo tipo que “magulha” — nom “magoa” — e “rebre” o temple e brio da mocidade que nom se sente como “dom”. Agora é só um nó mental, ánimo turvado e confuso, por mais clara que se tenha a opção ideológica.

Esta foi a primeira impressom que sem ser, ou sendo, recorda o clima do dia mau de Henri Michaux (Novoneyra 1989: 501).

Ánimo. Turvado. E confuso. Exprimido num nó mental. Eis os *textos* de *Fogo cruzado*. Não o *texto inicial* de *Fogo cruzado*, precisamente porque *diz* ter clara a opção ideológica... (ainda que naufrague exprimindo-a com *ambiguidade*). Mas que outra cousa poderia fazer-se na constrição imposta polas condições e com os materiais de que este levanta cartografia? Outro texto, acaso? Já disse que há *outro “texto” no livro*. Pontuando os relatos, é só articulável como tal *tecido* em virtude da nossa *in(ter)venção* como *leitores*. “Texto”, aliás, que subtilmente *nos recorda* (a autores como a leitores) do nosso potencial e perigosíssimo estatuto como *espetadores* desta *estória galega* de *Fogo cruzado* no interior do *fogo fátuo* da *história da época global*: (im)possíveis testemunhas da (impossível) última palavra de Charles Foster Kane?

Tanto Guerra da Cal como Novoneyra nos advertiram da função do escritor de textos literários modernos: *sonhar*. Em que consiste sonhar não é, aqui, o importante. O crucial é em que puder consistir *contar o sonhado*... “A Chinesa”,

relato de Júlio Béjar e primeiro dos de *Fogo cruzado*, tinha explicitado, mediante uma das suas epígrafes iniciais, da autoria de Pier Paolo Pasolini, algo de resto comum à estrutura narrativa da prática totalidade dos contos do livro: “Há todo um mundo no home que se exprime nomeadamente através de imagens significantes: trata-se do mundo da memória e dos sonhos. Qualquer esforço re-construtor da memória é umha série de in-signos, quer dizer, de maneira primordial, umha sequência cinematográfica” (Pasolini in *F.c.* 1989: 17). Acaso não haja fora do texto... na medida em que *memória* e *sonho* rijam o seu sentido... Muito mais (im)pertinente seria perguntar se há (*apenas*) texto(s) fora do texto: se esse fora não seria, assim, o gélido território da *história* a que o antelóquio de *Fogo cruzado* aponta. Ou, ainda doutra maneira, nos termos colocados por Jim Morrison,<sup>107</sup> é o espetador, em *Fogo cruzado*, aquele animal moribundo configurado pelo mercado que Santiago Alba tão certamente descreve? *Onde, então, estamos “nós”?*

Em *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* Jacques Derrida joga com a pureza contraditória, a um tempo dolorosa e prazenteira, da sua condição de monolíngue judeu de língua francesa criado em Argélia:

Une structure immanente de promesse ou de désir, une attente sans horizon d'attente informe toute parole. Dès que je le parle, avant même de formuler une promesse, une attente ou un désir *comme tels*, et là où je ne sais pas encore ce qui m'arrivera ou ce qui m'attend au bout d'une phrase, ni *qui*, ni *ce* qui attend qui ou quoi, je suis dans cette promesse ou dans cette menace — qui rassemble dès lors la langue, la langue promise ou menacée, prometteuse jusque dans la menace et *vice versa*, ainsi rassemblée dans sa dissémination même. Dès lors que les sujets compétents dans plusieurs langues *tendent* à parler une seule langue, là même où celle-ci se démembre, et parce qu'elle ne peut que promettre et *se* promettre en menaçant de se démembrer, une langue ne peut que parler elle-même d'elle-même. On ne peut parler d'une langue que dans cette langue. Fût-ce à la mettre hors d'elle-même.

Loin de fermer quoi que ce soit, ce solipsisme conditionne l'adresse à l'autre, il donne sa parole ou plutôt il donne la possibilité de donner sa parole, il donne la parole donnée dans l'épreuve d'une promesse menaçante e

---

<sup>107</sup> “The spectator is a dying animal” (Morrison 1969.1988: 130).

menacée [...]: monolinguisme et tautologie, impossibilité absolue de métalangage (Derrida 1996: 42-43).

Em *Fogo cruzado* os seus autores jogamos com a impureza aporética, a um tempo dolorosa e prazenteira, da nossa impossível condição monolíngue de galegos lusófonos espanhóis. Da nossa (im)possível *identidade*. Somos, de algum modo, Babel: não porque não tenhamos palavras ou estruturas numa das línguas em desigual distribuição hierárquica no nosso território, ou mesmo porque tenhamos excessivas em ambas; mas porque não sabe(re)mos nunca com certeza que diabos é que estamos falando, que diabos é que estamos escrevendo... a um tempo mais do que língua e menos do que língua... A um tempo mais do que literatura e menos do que literatura... O projeto *Fogo cruzado* atreveu-se a escrever, no seu antelóquio, que *ceci n'est pas une langue (normal)*; e, correlativamente, portanto, que *ceci n'est pas (encore) une littérature*. E com similar proliferação de sentidos à que na famosa gravura de Magritte operava: isto *não* é uma língua - literatura significa, primeiro, que isto é *a representação (mediada pela ausência de normalidade e, pois, enquanto mediada, inacabada sempre)* de uma língua - literatura... *Inacabada representação*, porque em *denúncia* (central operação do *intelectual*) *contra a substituição linguística* que faz *impossível a consolidação de uma literatura de nosso*. Oferecemos o rosto, também: partiram-no-lo. Valeu a pena.

Por isso, como na prodigiosa habitação do deserto de um Saramago tão nosso e tão alheio, estamos condenados a reconstruir *de memória* a *nossa* língua, porque “a vida só pode dar-se ou empenhar-se por algo decisivo para o comum, como é crer e fazer crer novamente na língua” (Novoneyra 1989: 502), sabendo que *essa memória* é só como o conjunto de determinações precisas que as descrições (linguísticas) das telas de Dalí e Magritte evocadas ao início desta segunda parte recriam, uma vez subtraídos os quadros. Lá onde

[e]scribir no es construir un mundo. Es *destruirlo* con paciencia infinita y sistemática, desgarrar la armonía inocente (y estúpida) de las cosas con una cosa nueva que dulcemente las corroe como un cáncer, las devora, indiferente, sin nunca lograr llegar a saber el modo de “decir lo peor”, lo único importante. Escritor, asesino impenitente “clausurado en la memoria”. La palabra no es ya orden, armonía que constituye el mundo arrancándolo al caos, como lo fuera para el viejo griego. La palabra, inmemorialmente depravada, serena y rigurosa, sólo sabe ya de la desolación y el desorden (Albiac 1982: 12).

Lá onde, pois, para aceder a *alguma coisa* “de nosso”, só a bem incómoda e potencialmente falaz, porque infinitamente precária, ferramenta da *memória* parece restar-nos. Precisamente por essas precariedade e ilusão de verdade apostei eu, no território *político*, sempre em *história* face a *memória*, nas páginas precedentes. E sublinhei de modo especial a vocação com que o texto inicial de *Fogo cruzado* tenta executar um exercício de *des-esquecimento* sim, mas daquilo que deveria ter sido *lembrado* na exata medida em que se trata de *aquela história que de um modo muito preciso nos condiciona e baixo cujos parâmetros é só possível tanto atuar como pensar como escrever*. A que chamo, então, nesta página, *memória*? Por que, precisamente agora, como em realização de uma nova aporia, um novo paradoxo, parece esta coar-se como único arsenal de um escrever *comprometido* do tipo ao qual *Fogo cruzado* faz referência e do que a si próprios os seus textos se querem? Memória, aqui, agora... qual é, pois, a sua *história*?

La “especificidad” mnémica que *construye* al sujeto no será [...] sino el instrumento ideológico del que se sirve el Estado capitalista — a través de todos sus “aparatos” — para alimentar el haz de ilusiones que le permite asegurar su reproducción: desde la noción de “soberanía popular” (votar es *recordar* mi sometimiento como libertad y reproducir, por tanto, mi sometimiento: “votar a un candidato que han elegido otros”, definirá Bierce la democracia) hasta la formación de nuevos criterios epistemológicos y jurídicos de Verdad, trasunto de la “singularidad” de la memoria burguesa (el “conócete a ti mismo” de la pedagogía y psicología como *metanóesis* o rescate de una unidad esencial original), cuya forma suprema será el idealismo hegeliano y la economía política pre-marxista (Ricardo, Malthus, Smith). La memoria se convierte así en una mera función de reproducción ideológica, en una especie de mnemotecnia del Poder: la facultad no de recordar sino de *olvidar ciertas cosas* [...] Y con todo, al mismo tiempo, en la

medida en que el sujeto no existe *fuera* da la memoria — fuera, pues, de su *función* — la memoria sigue siendo el único vehículo, la única arma de que dispone el sujeto para la rebelión... incluso para la rebelión contra sí mismo en cuanto que *función* de una *positividad otra*... (Alba Rico e Fernández Liria 1989: 120-121).

E, mais precisamente, baixo as condições do mundo da época global, da subsunção real, aquele mundo em que tudo — tudo, a literatura também — está a devir, já, como numa nova desintegração da persistência da memória, *ruína*... o mundo no qual

todos los días, ininterrumpidamente, a través de los “aparatos ideológicos del Estado”, a través de los dispositivos de coerción y distracción, de represión y diversión, del capitalismo postmoderno, a través de todos los disfraces — recreativos, informativos, tecnológicos — de la economía privada, se nos está apropiando *quotidie* (y ésta es la única “vida cotidiana” que existe: la de la expropiación) de nuestra MEMORIA; esto es, de nuestras *condiciones de rebelión* (Alba Rico e Fernández Liria 1989: 122-123).

As nossas condições de rebelião, a nossa memória. Ou, nos termos do antelóquio a *Fogo cruzado*: as condições *políticas* com que o projeto nacional espanhol *mutila* a Galiza e um de cujos efeitos maiores é a impossibilidade de *consolidação* de uma literatura de nosso. As condições, de facto, da rebelião. Porque, repitamo-lo, a função constitutiva das práticas artísticas nos nossos dias “no consiste em *contar* historias, sino en crear dispositivos en los que *la historia pueda hacerse*” (Félix Guattari citado por Sánchez 2000: 13). As *condições*, assim mesmo, e por conseguinte, de uma *história... de nosso*?

*Fogo cruzado* descreve-as, sumariamente. E propõe, para as ultrapassar: labor coletivo, desde um conceito de soberania estética da Nação galega, face a uma literatura galega oficial, face ao projeto nacional espanhol e contra o processo de substituição linguística do galego-português. Não explicita (não tinha por que o fazer) plano detalhado algum (embora “[m]uito mais que unha promesa encerran estas páxinas” [Roca 1990: 22]) em que materializar tal estratégia. Deixa-nos assim,

e para (não) concluir, com uma última pergunta: é possível fazer *algo* nas condições sumariamente descritas e de acordo com aqueles parâmetros propostos como guia genérica para a ação? *Que fazer*, então?



### III

#### Para (não) concluir:

*Isto (não) é um livro (ou da [im]possibilidade lusófona da Galiza)*

But, ere parting with the reader, let me say, that if this little narrative has sufficiently interested him, to awaken curiosity as to who Bartleby was, and what manner of life he led prior to the present narrator's making his acquaintance, I can only reply, that in such curiosity I fully share, but am wholly unable to gratify it. Yet here I hardly know whether I should divulge one little item of rumor [...] The report was this: that Bartleby had been a subordinate clerk in the Dead Letter Office at Washington, from which he had been suddenly removed by a change in the administration [...]

On errands of life, these letters speed to death.

Ah, Bartleby! Ah, humanity!

(Herman Melville, *Bartleby, the Scrivener*, 1853)

He's a real Nowhere Man,  
sitting in his Nowhere Land,  
making all his Nowhere plans  
for nobody.

(The Beatles, "Nowhere Man" em  
*Rubber Soul*, 1965)

Siguen de mí esperando que les diga  
no sé qué conclusión inteligente  
con que adornar la espera.

Y en mi cabeza sólo palabras que no entiendo,  
viejos ecos in a new life, baby.

(Gabriel Albiac, *R&R*, 1992)

#### 1. Literatura e compromisso

E, sobretudo, que fazer *com a palavra, com a língua?* Desde a língua e as suas criações. Que fazer para contribuir a uma mudança da situação (social, política, económica) da Galiza espanhola? Que fazer, assim mesmo, *como escritores?* E, enfim, como escritores, *como implicar-se num labor coletivo?*

Poderia, eu, jogar agora, aqui, a percorrer as variadas (e quiméricas, em maior ou menor grau) propostas de articulação de um território de interseção entre o artístico (o literário, especialmente) e o político. Acho que seria muito mais

produtivo fazê-lo acompanhando a leitura de um texto que problematiza precisamente isso.

No seu volume de relatos breves *¿Que me queres amor?* (1995) Manuel Rivas, acaso o escritor galego com maior projeção peninsular e internacional, incluía o conto intitulado “A moza do pantalón pirata”.<sup>1</sup> Dous ativistas de um movimento revolucionário ou de libertação aguardavam num moínho em ruínas a que por uma ponte circulasse o veículo em que viajava Bestión, o tirano. Horas de preparação. Ocasão apresentada como única. Ação de elevadíssimo risco em que, após a bomba tivesse estourado, eles próprios seriam, verosimilmente e na pior das hipóteses, apreendidos; na melhor, ali mesmo executados. Uma voz narrativa onisciente e extradiégetica em terceira pessoa introduz-nos tanto no mundo destes dous homens (camaradas mas desconhecidos um para o outro, pois tudo neles é fingido: nomes, profissões, procedências... mesmo pegadas digitais) como na ingente tarefa organizativa que, após anos de meticulosa planificação, levou alguém na direção da “Organización” a escolhê-los a eles. Cinco minutos antes de aparecer o veículo do Bestión para atravessar a ponte, os guardas que o precediam haveriam de cortar o trânsito, o que precisamente brindava a ocasião de uma ação sem mais vítimas que o tirano. Assim, em qualquer caso, o indicava o plano que manejavam e que deveriam queimar em poucos minutos, justamente antes de ativar os contatos elétricos da bomba. E, com efeito, lá estavam, prontos a deter o trânsito, quando uma rapariga de bicicleta e com calças à pirata se pára no meio da ponte a contemplar o rio.

Aconteceu então o imprevisto: os guardas curtaram o tráfico mas (contra o que indicavam os relatórios de que os ativistas dispunham, onde era claro que não deixariam estar na ponte a ninguém) nem se importaram com a sua presença:

---

<sup>1</sup> Relato que, aliás, guarda muita semelhança em termos de tom, estrutura e temática com um dos que compunham *Fogo cruzado*, o texto de José Mato Fondo “Combate nocturno” (in *F.c.* 1989: 45-51).

Faltaban cinco minutos para liberarse do Bestión. Durante moito tempo, durante anos, a Organización preparara co máximo sigilo o golpe que o mandara ao inferno. Centos de ollos esculcaron os movementos do tirano ata descubrir este punto feble, a ponte dunha estrada secundaria, na súa arañeira sen rutinas. E a partir de aí, moita xente xogara o pelexo sen saber nin querer saber, dándolle á bóla como xogadores estáticos dun fútbolín, movidos por alguén descoñecido que nalgures, a suficiente altura, contemplaba o conxunto. Toda aquela urdime, aquel tecido de vontades anónimas, dependía agora deles (Rivas 1995: 118).

*Dependía deles, tudo. Que iriam fazer agora?*

A magistralidade narrativa de tão cortazariano conto reside, de um modo muito preciso, no que, com enorme surpresa, os olhos do leitor encontram imediatamente a seguir: brusca mudança de cenário, de protagonistas, mas não, ao todo, de espaço e de tempo. Os ativistas eram parte de um mecanismo “movido por alguén descoñecido que nalgures, a suficiente altura, contemplaba o conxunto” (Rivas 1995: 118). Não é difícil para o leitor contemporâneo perceber o tom sarcástico nessas palavras. E precisamente quando a invocação à figura dos membros da direção na sua condição de poder, saber e aminoração do risco pessoal, tão clássica nas organizações revolucionárias europeias da segunda metade do século XX, se produz, o conto decide, como em paralelo, invocar a situação em que o autor literário se põe em relação à matéria do seu relato. Não será, todavia, a questão tão tópica e estritamente literária do grau de controlo daquele que escreve sobre o escrito a que encerrará o texto e golpeará ao leitor, nem muitos menos:

Tamén o home que escribía miraba agora pola fiestra, fumando o tabaco negro que a eles lles estaba prohibido nesa hora decisiva da historia.

A filla, unha pequena de oito anos, abriu a porta.

— ¿Que fas?

— Un conto.

— ¿De nenos?

— Non. É de maiores.

— ¡Bah! Sempre dis que vas facer contos para nenos e logo nunca os escribes.

— Cando remate este, escribirei un conto para nenos. De verdade.

— Iso é o que dis sempre.

O home que escribía mirou o reloxo e logo buscou unha ponte sobre un río, máis aló da paisaxe de tellados de gaivotas e azoteas de tendais.

— Escoita — dixo á nena —. Hai un home moi malo, moi malo, que manda nun país como se fose un cárcere e ás veces mata aos que protestan. El ten moita forza, moitos gardas que fan o que el ordena. Este home, ao que chaman polo baixo o Bestión, vai pasar por unha ponte nun coche. Debaixo desa ponte hai unha bomba moi grande. Pero entón, na ponte, pasa algo. Aparece unha moza montada nunha bicicleta, deixa de pedalea e ponse a mirar o río...

— ¿E que?

— Ben. Eles, os da bomba, non saben que facer.

— ¡Que parvada! O que teñen é que...

De súpeto, o home que escribía mirou con espanto pola fiestra. Vibraban os cristais e un trono xordo estoupou na súa cabeza e espantou as gaivotas. Maldiciu entre dentes.

— ¿Que pasa? — preguntou a nena.

— Nada. Xa é moi tarde — dixo el mirando o reloxo (Rivas 1995: 118-119).

Fim do conto. O lector, sem dúbida, fica maravilhado. Feliz intervención na linearidade do relato que actualiza aquilo que Julio Cortázar, escolhendo o só consello segundo ele pertinente para o contista dentre os dez que enunciara num famoso “panfleto” Horacio Quiroga, achava de esencial para o sucesso literário de um bom texto narrativo breve:

Alguna vez Horacio Quiroga intentó un “decálogo del perfecto cuentista”, cuyo mero título vale ya como una guiñada de ojo al lector. Si nueve de los preceptos son considerablemente prescindibles, el último me parece de una lucidez impecable: “Cuenta como si el relato no tuviera interés más que para el pequeño ambiente de tus personajes, de los que pudiste haber sido uno. No de otro modo se obtiene la *vida* en el cuento” (Cortázar 1969.1986: 59).

E, ao tempo, a tensión do texto que encerra os seus protagonistas em duas borbulhas vizinhas e de algum modo conetadas, explode no fim, e desde a morte implicada de tirano e rapariga “obtem a vida”... *além do conto*, imprimindo no leitor um subtil desassossego ao exigir dele que pense *poder ter sido um dos personagens*... Seria aventurado demais dizer que, precisamente, “o home que escribía”? O relato, assim, tem, decerto, mais interesse do que para o pequeno ambiente dos seus carateres.

Como interpretar o efeito-bomba que na mente do leitor tem tão inesperado final? Acaso, à partida, tudo invita a postular a *absoluta* incapacidade da escrita literária *na esfera do político*. Incapacidade em termos de influência... para além do território da representação. Incapacidade, assim, que é, especificamente, *performativa*. Quer dizer: incapacidade que a literatura tem de fazer *politicamente* no mesmo gesto em que se tematiza, se faz, se encena, tal impotência *em termos literários*. Ou seja, e novamente: “la función constitutiva de las prácticas artísticas implica que su función central no consiste en *contar historias*, sino en crear dispositivos en los que *la historia pueda hacerse*” (F. Guattari em Sánchez 2000: 13). Se a atividade intelectual em virtude da qual a arte (a literatura) pode fazer dessa a sua função central reside na *mimese*, no procedimento figurador de objetos, situações, realidades,<sup>2</sup> na *mediação* entre estes e aqueles que leem (mas na mediação, também, entre estes e aqueles que escrevem), como, a meio de que “dispositivo” provocar ou abrir um espaço *na vida* em que *a história* seja factível? Através, por exemplo, do estranhamento como resultado de uma bem singela prática de que Marcel Duchamp deu o paradigma limite ao comentar (na polémica “sociológica” suscitada pelo “*readymade*” *O urinol* que ele próprio compôs em 1917 sob o pseudónimo Richard Mutt) onde radicava o efeito propriamente *filosófico* da sua intervenção *artística*: “Whether Mr Mutt with his own hands made the fountain or

---

<sup>2</sup> “La larga tradición interpretativa de mimesis se ha centrado en el efecto de imitación del mundo real y ha propiciado la denominación moderna de arte no mimético para todo arte no figurativo. Nosotros propugnamos que los textos aristotélicos no obligan a tan estrecho modo de entender la mimesis. Existe una posibilidad interpretativa del concepto mimesis mucho más amplia, y que la *Física* propicia: considerar que lo que el artista imita no es el mundo real sino el procedimiento creador de la fuerza de la naturaleza (un procedimiento que permite la confección de *un* mundo, cualquier mundo alternativo al existente). Considerado así, el artista que no se obliga a reflejar la realidad pero que realiza un acto de organización de materiales hacia un sistema significativo nuevo (tal un pintor abstracto o un poeta creacionista) no deja de cumplir con el inevitable tributo artístico de la imitación. Concebir la mimesis como imitación del procedimiento confectivo de la fuerza de la naturaleza al crear el mundo real nos permite eludir la diferencia incómoda entre arte mimético y arte no mimético, a la vez que seguir utilizando como principio articulador del hecho poético (en el amplio sentido aristotélico) dicho concepto” (Pujante Sánchez 1992: 14).

not has no importance. He CHOSE it. He took an ordinary article of life, placed it so that its useful significance disappeared under the new title and point of view — created a new thought for that object” (Duchamp 1917.1992: 248).

Rivas, um tanto sinistramente, confronta-nos, em familiar sequência final, com uma situação ordinária, *deslocando-a* o suficiente como para sugerir, sob falaz aparência banal, que o seu resultado poderia ser decisivo em questão... *de vida ou morte*. Não seria difícil evocar a situação em que os personagens de *Les justes* (1950) são postos por Albert Camus. Acho, contudo, que erraríamos. Não é de *terrorismo* de que o conto de Rivas trata. Não, na medida em que não é o efeito de ressonância mediática o alvo primário da ação senão a sua (e acaso última) ocasião de descabeçar um regime tirânico. Por isso a presença da rapariga se torna no eixo da (nossa como dos personagens) angústia. Situação em verdade hitchcockiana, muito própria, aliás, do conto breve contemporâneo, em que o suspense define o ambiente essencial da ação.

Sequência final, dizia, e *familiar*: temo-la, noutros termos, e para outras problemáticas, contemplado antes. Uma criança e um adulto dialogam. Em espaço doméstico demarcado, neste caso, por uma janela. E dialogam dalgo potencialmente essencial para o que *aquém* da janela acontece... mas na medida em que definatório em relação ao que *além* dela se passa. Uma dúvida, *que nesta sequência a criança não tem*, persiste e problematiza o adulto. Para, enfim, e como na lâmina 39 do álbum “*Nós*” de Castelao, não se chegar jamais a saber qual teria sido a *resposta* ou *opção* da menina a tal *questão de vida ou morte* (resposta ou opção que neste caso *sim sabemos que existe*). Eles, os ativistas, “non saben” é “que fazer”... *não sabem*... eles, ou seja, tudo se conjura no texto para que leiamos: “o home que escribía”... *não sabe que fazer*... E a criança qualifica tal *ignorância* como própria

de um parvo (“¡Que parvada!”): de alguém pouco inteligente, ou idiota, ou pateta, ou... párvulo, pequeno... criança, *inocente* criança...

A composição de lugar situa-nos, como no caso da lâmina de Castelao (mas também como na sequência “final” de *Citizen Kane*), no interior do quarto em que um pai *é interrompido* pela sua filha. “O home que escribía” (em *passado*, e não *profissionalmente* dito “o escritor” — embora tudo aponte a que escritor profissional seja —, como ao outro lado do espelho da não explicitação genérica dos “textos literários galegos em prosa” por parte do antelóquio a *Fogo cruzado*) endereça-se a ela. E, para assim o fazer, há de *deixar de escrever*. Tudo se joga nesse intervalo, *hiato mínimo* em que a atenção *é ligeiramente desviada*, em que, como sugeria Maurice Blanchot, o escritor cessa por um instante de ser escritor para devir *inteletual... e o desastre acontece... O desastre?* Algo há no tom do texto que assim o sugere. Mas esse desastre não seria que a ação tenha acontecido como planeada e com a rapariga de calças à pirata vítima inopinada dela. Não, o desastre *é não ter tido o tempo para ponderar*. O desastre, assim, do intelectual, *é ter sempre de chegar tarde*.

A penúltima oração do relato, aquela que interrompe a interrupção da menina, e, sobretudo, a sua resposta, *é*, assim, definitiva: “Xa é moi tarde”. Em toda a sua ambiguidade: tarde para eles (criança e homem que *escrevia*, que acaso só tenha ouvido o estouro... *na sua cabeça*, pois a estrutura em espiral do conto nos devolve à possibilidade de ser ele quem imagina tudo), ou tarde para... para quê? Para alterar os acontecimentos? Mas, então, e ao contrário da interpretação que uma primeira leitura sugeria, *sim se abre o espaço para o agir do literário no campo do político*: se pelo menos o homem que escrevia não tivesse parado... acaso então...

Ou será que é já muito tarde para *pôr a questão*? Mas, nessa hipótese, sem dúvida *aqui* deveria ter começado a estória em vez de finalizado. Fugindo dos fogos *de artifício* do impressionante efeito que na sua estrutura final terá no leitor. E voltando a abrir para o pensamento a pergunta pelo papel do intelectual, e por que era, ele, individualmente, tão crucial na Modernidade. A pergunta, pois, pelo lugar, o tempo, a natureza e o estatuto do *compromisso*:

La primera paradoja que hay que aceptar al hablar de “intelectuales” es que el “compromiso” por la libertad implica ya un cierto grado de libertad [...] Los trabajadores, los campesinos, los hombres comunes en todos los infiernos de la tierra no pueden estar comprometidos porque están atrapados, esclavizados, encadenados y, en el mejor de los casos, “contratados” [...] Esos hombres no pueden poner nada por delante de ellos, no pueden ponerse más allá de sí mismos (que es el sentido original del verbo “comprometerse”) porque están puestos siempre debajo y al mismo tiempo que aquello que manipulan y que no les pertenece. Los trabajadores y campesinos revolucionarios [...] no son exactamente hombres “comprometidos”; son hombres “entrometidos”, metidos dentro y capaces de calibrar desde dentro — del cuerpo y de sus penosas tareas —, por una especie de milagro del sufrimiento, la necesidad de una transformación general de la sociedad [...] Por su particular relación con los instrumentos de trabajo y con el espacio público, los “intelectuales” pertenecen al mismo grupo social que los banqueros y los hombres de Estado. ¿Por qué éstos, sin embargo, ponen tanto empeño en abducirlos, sobornarlos o a veces silenciarlos? Porque por la propia naturaleza de su oficio, por la naturaleza también de la materia prima que manipulan, su genealogía es de algún modo transversal a las clases y su estatuto mundano se asienta en una independencia virtual que no puede ser nunca *comprada* de una vez (Alba Rico 2003: 2-3).

Essencial, portanto, a relação com essa matéria de trabalho que a língua constitui para o intelectual, e essencial, muito precisamente, nos seguintes termos: porque

[l]ibres de la inmanencia de la labor, virtualmente independientes de los dueños de los medios de producción por la naturaleza misma de la materia que manipulan (colores, ideas, palabras), estas figuras fronterizas se inscriben en la esfera pública, exigen la existencia de un mundo compartido, abren y presuponen el recinto de un espacio común. Los obreros, campesinos y asalariados en general están sujetos a un régimen de producción social, pero ellos mismos segregados del espacio público; los escritores, los filósofos, los artistas, al contrario, ejecutan su obra en un régimen de producción individual, pero pertenecen desde el principio al espacio público. Manipulan la materia sin estar encadenados a ella; se inscriben en el espacio público sin tener que encadenar a nadie. Esta relación única y particular, al mismo tiempo con *la materia* y con *el público* les coloca en una posición privilegiada. En un



sentido pertenecen al mundo de los pobres y sometidos; en otro al de los ricos y poderosos. Operan con instrumentos, como los demás trabajadores, pero apropiándose de ellos en el mismo acto de usarlos; acumulan tanto capital cultural y simbólico como los ricos y poderosos, pero sin tener que arrebatarlo a nadie. Tienen, pues, la posibilidad de “comprometerse”, de inclinarse hacia un lado o hacia otro, de decidir públicamente el destino de sus obras (Alba Rico 2003: 3).

Claro que “[l]as cosas, por supuesto, no son así de simples” (Alba Rico 2003:

4). Acontece que a possibilidade de comprometer-se aberta polas condições do trabalho do intelectual é enormemente perigosa “y por eso los ricos y poderosos han tratado siempre [...] de someter, corromper y — en último extremo — silenciar las líneas y las palabras. Casi siempre lo han conseguido. En la sociedad capitalista [...] mediante un procedimiento propio que en los centros primomundistas necesita un ejercicio cada vez menor de violencia” (Alba Rico 2003: 3-4). Um procedimento, aliás, em que a determinação e submetimento a condições da produção, circulação e limitação (interna como externa) do saber (em termos, de resto, tão diferentes daqueles de que fala Michel Foucault) é fulcral e uma de cujas jóias da coroa dá mais cada vez em ser, nas sociedades do tardocapitalismo, a *fabrilização* do sistema universitário, *fabrilização* (ou *subsunção ao mercado*) mediante a qual volatilizar a *perentória* (e perigosa) *distância* entre a *akademía* e o resto da *polis*.<sup>3</sup> Se é claro que

---

<sup>3</sup> “En la Universidad, *se habla*; pero también *se habla* de parte a parte en la sociedad, por todos los rincones sociales. El hecho de que las partes de que se compone una sociedad lleguen a acuerdos, compromisos o contratos mediante la palabra es lo que conforma ese espacio al que llamamos *ciudad*, un marco, en definitiva, para eso que llamamos *ciudadanía*. Ahora bien, la especificidad del hablar universitario es que está interesado en y orientado a lograr un efecto al que llamamos *verdad*. La Universidad es la sede del conocimiento, y el conocimiento no es sino esa capacidad que tiene la palabra para establecer un contrato o un compromiso *con la verdad* y no simplemente con los hombres, con los otros hombres [...] Naturalmente que todo esto es, como suele decirse, ‘en teoría’; la Universidad será, luego, fácticamente lo que sea (o mejor dicho, se llamará ‘universidad’ o ‘academia’ o ‘comunidad científica’ a cosas que no lo son). Pero, cuando se trata de legislar, no puede comenzarse por obviar lo que debe ser la cosa sobre la que se legisla. La Universidad, en tanto que sede por antonomasia de lo que se llama la ‘comunidad científica’, se encuentra edificada sobre un terreno muy antiguo, en el que antaño se edificó la Academia platónica. Dentro o fuera de las ciudades, encontramos a la Universidad señalada siempre por una especie de *chorismós*, una especie de ‘abismo’, que la separa, en primer lugar, de la conversación ininterrumpida que la ciudad mantiene consigo misma, y que, además, establece una especie de prohibición o de imperativo sobre la forma en la que va a ser legítimo hablar en el interior de su recinto. Es la herencia del platónico ‘no entre aquí quien no sepa matemáticas’. El caso es que sin un friso de este tipo, que marque muy claramente la

não todo o uso público da palavra por parte de um escritor, um filósofo ou um artista faz dele, *imediatamente*, um intelectual,<sup>4</sup> também o é que

[o]ne mark of the classical intellectual (more recently dubbed a “theorist”) was that he or she refused to be pinned to a single discipline. Instead, the idea was to bring ideas critically to bear on social life as a whole. In this sense, Polly Toynbee is an intellectual but most Oxbridge dons are not. In fact, a snap definition of an intellectual would be “more or less the opposite of an academic” (Eagleton 2004: 48).

---

*separación* entre la Universidad y el resto de la ciudad, la Universidad desaparece, se convierte en otra cosa [...]

Abrir las puertas de la Academia y el Derecho a una sociedad *que además es la sociedad capitalista* introduce, en efecto, una cuestión de grado muy importante respecto al proceso de deterioro de la Ilustración [...] Cuando se habla de ‘adecuación’ de la Universidad, de que ésta asuma los ‘retos’ y los ‘desafíos sociales históricos’, animando a su ‘siempre reticente profesorado’ a no quedarse atrás en el tren europeo, *no se sabe, en realidad, lo que se está diciendo*. Las obras de la razón, ni en un sentido teórico ni en un sentido práctico, pueden medirse con el curso de la historia. [De otro modo] las idas y venidas de la historia universal se erigen [...] en la clave de las idas y venidas de la historia de la ciencia. Es decir, que hemos desembocado en una situación tan desquiciada y ‘ultrahegeliana’ que ya no es que la realidad acabe por ser más astuta que la razón a fuerza de volverse ella misma más y más racional, sino que, *por decreto gubernamental* [...], se decide que la realidad sea *la razón que al final tiene más razón*. No otra cosa se está diciendo desde el momento en que se plantea, por ejemplo, que los planes de estudio, las facultades o los departamentos universitarios deben adecuarse a las demandas sociales, y pasar por tanto a respirar, como todo lo demás en este mundo, según el ritmo de alzas y bajas en el precio del petróleo. Por una parte, se trata de negar el derecho que tiene la razón a exigir que el curso de la realidad se acomode a lo que *debe ser*, la autoridad que tiene la razón para exigir que las cosas no sólo se acomoden *entre sí*, sino que se acomoden más bien a lo que las cosas *deben ser*. Por otra parte, se trata de obligar a la razón teórica a acomodar la Universidad a otras cosas también muy grandes y vistosas, como, por ejemplo, el Corte Inglés, en lugar de permitirle perseverar en su negocio teórico consistente en acomodar el conocimiento al conocimiento (el conocimiento de hoy al conocimiento de ayer) en una búsqueda incesante de la verdad.

Se trata, en uno y otro caso, de una *invasión de lo privado* en el ámbito necesariamente público de la razón. La tragedia a la que asistimos es la de una reconquista por parte de los intereses privados de un espacio racional arrancado a la Historia con el esfuerzo de dos milenios de trabajos científicos y jurídicos. La marcha de Europa converge así, en realidad, muy lejos del lugar que Grecia hizo posible en el inicio de nuestra civilización occidental; ese lugar en el que los filósofos griegos reservaron de las vicisitudes del tiempo y de la historia, un lugar en el que en vez de ocurrir las cosas, se pensara sobre las cosas” (Fernández Liria y Alegre Zahonero 2004).

<sup>4</sup> Ao ponto de que, como escrevia Blanchot, e já tenho apontado, tenha talvez de deixar de ser artista, filósofo ou escritor para poder devir um intelectual, deixar de *contar* ele para abrir o espaço do *silêncio* doutrem — aqueles que não podem comprometer-se. Neste sentido, e como o assinalava Albert Camus no seu discurso de Estocolmo por acasão da sua aceitação do Prémio Nobel de Literatura a 10 de Dezembro de 1957, não é o rol do escritor, como intelectual, dizer o que outros não podem dizer — isto é, tornar-se em porta-vozes ou representantes, *posição muito paradoxal e ambígua para cujo poder nenhum daqueles que não podem dizer os tem legitimado* —, mas assinalar (as condições históricas e políticas) da impossibilidade do seu dizer:

Le rôle de l'écrivain, du même coup, ne se sépare pas de devoirs difficiles. Par définition, il ne peut se mettre aujourd'hui au service de ceux qui font l'histoire: il est au service de ceux qui la subissent. Ou sinon, le voici seul et privé de son art. Toutes les armées de la tyrannie avec leurs millions d'hommes ne l'enlèveront pas à la solitude, même et surtout s'il consent à prendre leur pas. Mais le silence d'un prisonnier inconnu, abandonné aux humiliations à l'autre bout du monde, suffit à retirer l'écrivain de l'exil chaque fois, du moins, qu'il parvient, au milieu des privilèges de la liberté, à ne pas oublier ce silence, et à le relayer pour le faire retentir par les moyens de l'art (Camus 1957).

Em qualquer caso, a dimensão coletiva fica imediatamente inscrita tanto no seu labor como na publicitação do mesmo, e radica, muito precisamente, na qualidade mesma da *língua* (a matéria precisa da nossa ligação com os outros humanos *enquanto humanos*): o primeiro *compromisso* do escritor, enquanto intelectual, também enquanto notável,<sup>5</sup> é um compromisso não apenas, sem mais, com a língua... mas com *a integridade* da língua, porque

[s]ólo podemos entendernos si: a) admitimos que las cosas están ya enlazadas fuera de nosotros a través de las palabras y si este enlace se caracteriza por su estabilidad semántica; es decir, si los nombres significan siempre lo mismo o si sus desplazamientos son geológicos y tienden a estabilizarse; y b) si aceptamos que el lenguaje (como los padres, los médicos y los jueces) se puede pervertir pero no es en sí mismo perverso; o, lo que es lo mismo, si damos por supuesto que la mentira, gramaticalmente coherente, no pertenece a la esencia del lenguaje (Alba Rico 2003: 5).

Convém, contudo, não chamar-se a engano, porque nada de ingénuo há numa consideração deste tipo: a *nossa inconsciente confiança social* (tanto maior quanto mais *público* o seu uso) na integridade, pureza ou objetividade inquestionadas da língua (Alba Rico 2003: 6) é o território mesmo sobre o que, *mediaticamente*, edificar a tentativa *privatizadora* da linguagem. E sobre tal mágico, imprescindível e terrível poder da objetividade linguística (Alba Rico 2003: 6) devém possível articular o relato em que *perceber e representar* como *decentes* (e, em toda a plenitude dos seus sentidos, não como *obscenos*, pois) os maiores horrores e as maiores atrocidades.

Pode, o escritor, fugir a isto? Que há nos nomes, nas palavras, nas comunidades (em) que elas (se) configuram e que articulam as nossas almas?

À luz das condições identitárias como culturais exploradas nas duas partes anteriores deste trabalho, reitero, *pergunto e me pergunto*: para as subverter, em termos de justiça, igualdade e solidariedade, *em liberdade... que fazer?*

---

<sup>5</sup> Na medida em que todo o notável, no sentido em que foi definido nas anteriores partes deste trabalho

## 2. *Que fazer?: Habitar(mos) o (“nosso”) nome?*

Alguma vez tem evocado Gabriel Albiac (1997a: 100-101), como quem retrata um fantasma, o poeta. E focado, assim, a sua figura da imaginária objetiva que o fixa numa terra nem aquém nem além da Estátua da Liberdade. Depois de ter deixado (em éxodo, acaso, também?) uma França, e uma Europa, persistentemente rendendo a sua alma ao diabo. Na sequência precisa da sua resposta ao funcionário estado-unidense de alfândegas (que o recebeu a ele e àqueles peregrinos dos quarenta do mais cruel dos séculos) sobre onde iria viver em Nova Iorque (“*«J’habiterai mon nom»*” [Perse 1942.1960: 160]), Albiac pergunta(-se): como é possível habitar o próprio nome? E afirma não existir nenhum outro problema político para qualquer que trate de pensar honestamente nos inícios do novo milénio. O título que o poeta deu ao pequeno volume que representa (e desloca, pois) essa experiência refere para nós o estado de tão (des)aprazível maldição: *Exil*. Quer dizer: *morada*. E *lar*. Sempre.

Nomes *próprios*. Dentre as palavras. Que têm? Que há neles? E que fazem? Resta-nos somente invejar Saint-John Perse pela sua coragem não apenas ao criar um para si, mas também por assim o fazer com o intuito de o habitar... além de todo o devir? Além do limiar, isto é, onde Pessoa (& Co.) se detivera(m). Mais do que uma assinatura — uma assinatura riscada. Um altamente incómodo e sinistro castelo, sim, como toda e qualquer identidade. Muito provavelmente, também, assombrado. Mas dele, de Perse. No feitio como na nomeação.

E eu, agora, contudo, gostava, para (não) concluir, de falar em nomes, palavras... (*língua*, aliás, outra vez). E na sua inflação. E na sua falta. Eu. Depois de

ter convidado o leitor a passear comigo pelo lado selvagem desse monstro de tantas cabeças (*a Lusofonia*). Depois de ter indicado (acaso indicado, apenas: aludindo e elidindo como uma espúria nódoa délfica) umas gentes num lugar que representa(m), mesmo se *a contrario*, o início do mundo lusófono, que invoca(m), à vez, os seus riscos e que projeta(m), na confirmação de um processo mutilatório em curso que bem poderia metastasiar, o seu final... Depois desta viagem *teórica* em volta dum espaço que, *ainda*, se diz (eu e outros lhe dizemos) “Galiza (espanhola)” — o canto noroeste da Península Ibérica em que a língua portuguesa nasceu, malvive e está agora inclusa no Reino de Espanha: um duplo (tão excessivo quanto, embora de jeito diferente, defeituoso) enclave “cultural”, digamos. Depois, enfim, de uma viagem em tantos aspetos deslocada precisamente ao transitar e ser ela própria marcada por uns (tão poucos, mas tão essenciais e, sobretudo, tão produtivos!) imagens e textos... Depois de tudo isto, não posso, eu, *com outros da Galiza*,<sup>6</sup> e nas condições e determinações descritas nas partes que a esta precedem, senão reafirmar-me em que estou, estamos, sempre *em exílio* mesmo quando lá nos encontramos. *Nomeadamente* quando lá nos encontramos. Nómadas sem querer. Não em movimento mas obrigados a mudar-nos sem nunca ter ido embora. Aonde? Onde?

Mas eu (“nós”), claro, já o tenho dito, estou (estamos) “perto” demais dessa situação, e o que precede não foi senão o longamente meditado e *matematicamente* tentado exercício de *separação* em que as condições do ser de uma realidade pudessem ser deduzidas *aquém* (antes) *de mim*. E, sobretudo, *sem mim*. Como a morte, o complexo entramado de linhas de fuga que *qualquer um* diz (ser) a sua identidade não é verdadeiramente enunciável em primeira pessoa. Eu (“nós”) posso (podemos) invocar apenas, se em primeira pessoa falamos, os seus espectros a meio

---

<sup>6</sup> Assim dito; e não, por exemplo, destoutros modos e com estoutras pontuações: “eu e outros galegos” ou “eu com outros galegos”.

de tropos: metáforas, símbolos. Mitologias. Tal o âmbito próprio aos objetos de que esta análise fez objeto teórico. Ou, agora, no fim, sinédoques.

Gostava, para (não) concluir, de escrever sobre uma sinédoque, pois. Que, como o texto inicial de *Fogo cruzado* ou a lâmina 39 do álbum “*Nós*” de Castelaio, aponta para o castelo identitário da Galiza *espanhola*. Todavia, (não) como no caso de Saint-John Perse, é este castelo “nosso” e, conseqüentemente, somos livres para dispor dele? Ou, ao contrário, é propriedade da “nossa” (mal-)assombrada alternativa linguístico-nacionalitária em duplo ligame? É ele um castelo, sequer? Ou é o castelo somente um precário heterónimo do fantasma do nada? Está o castelo no fantasma e não vice-versa? É, ele, a “nossa casa”, mesmo se sob forma de exílio? Ou é ele exílio, mesmo se sob forma de “casa nossa”, “*casa de nosso*”? Ambos? Mas, então, e enfim: exilados, “nós”, (alguns?) galegos, de que? De quem?

Acontece, deste jeito, que a sinédoque última de que quero escrever transita, sim, pelos caminhos teóricos que os outros dous objetos analisados percorrem; aponta, como eles, *embora, de modo crucial, elipticamente*, para a situação em que o projeto nacional espanhol despreza as suas condições e impõe os seus requisitos. Porém, fá-lo *a partir de* outra fulcral diferença: *como em sorte de resposta, e de plano bastante detalhado para a ação*, a uma suposta pergunta — aquela com que a lâmina 39 e *Fogo cruzado* podiam deixar-nos: em tal situação (aqui mal *aludida*) imersos (imersa, a Galiza), e com tais constrangimentos condicionais (aqui, repito, apenas *ilididos*), *que fazer?*

O fascinante, assim, portanto, dessa *resposta*, e desse *plano...* desse *compromisso* (que tenta subverter as, como vimos, essenciais condições em que o “ecossistema comunicacional lusófono da Galiza” se desenvolvia), o fascinante, digo, dele, é que, a semelhança do antelóquio a *Fogo cruzado* e da lâmina 39 de

*“Nós”, formula o seu operar privilegiadamente em e desde a esfera artístico-cultural mas, neste caso, deixando à margem considerações políticas do tipo daquelas que atingem à modelação da nação pelo Estado e vice-versa. Deixando-as à margem, apenas, porque, no fim de contas, desde o terreno cultural tentará promover uma mudança cujas condições e alguns de cujos efeitos maiores são, propriamente, políticos. A consequência imediata do projeto de a(tua)ção que a seguir passo a descrever devolve-nos, assim, outra questão: a das suas possibilidades de sucesso (quer dizer, de reparação suficiente daquele “ecossistema comunicacional”, sobretudo no que diz respeito à restauração do correto correlacionamento diglósico por que os usos de toda a língua se distribuem).*

Poder-se-ia dizer que só a *prática* pode dar conta do grau de sucesso de tal projeto. E seria verdade. Como também o é que acaso o tipo de condições (ou ausência delas) para tal êxito *possa ser lido* no discurso em que tal *projeto* se articula *como projeto de habitação do (nome [próprio] da “nossa” língua) galego-português*. Somente, agora, a isso posso limitar-me: a analisar uma (a sua) sinédoque.

## **2.1. “Projecto de projecto”: para que? Para quem?**

Em 2003 João Guisan Seixas, muito provavelmente o mais imaginativo dos escritores galegos contemporâneos, publicou *Isto é um livro. Projecto Dicionário Vivo*. O texto é concebido desde o início — ao modo dos velhos, e acaso veneráveis, intuitos vanguardistas — como um “projecto de Projecto” (Guisan Seixas 2003: 7) que manteria uma essencial relação com a língua e a escrita mas que potencialmente acabaria por as exceder, atravessando assim as fronteiras da suposta autonomia dos artefatos e práticas *culturais*. Depois de reconhecer a generalidade ou universalidade do princípio que articula o projeto (“[o] dito seria de aplicação em muitas Línguas e

territórios” (Guisan Seixas 2003: 24), explicitam-se os seus imediatos objetivos práticos, *políticos* aliás, e circunscreve-se a um caso e território particular:

[...] mas tudo isto concretiza-se, no caso da Língua Galego-Portuguesa e do território da Galiza e Portugal (cujas circunstâncias e problemáticas inspiraram a ideia do “*Projecto Dicionário Vivo*”, embora possa ser trasladado a outros âmbitos) nos seguintes objetivos:

- Facilitar o conhecimento da Língua Galega culta aos castelhanofalantes da Galiza.
- Facilitar a aquisição de neologismos, termos técnicos, léxico urbano, e outras áreas do vocabulário fortemente castelhanizadas, aos galego-falantes da Galiza.
- Familiarizar de maneira não traumática a toda a população com a escrita histórica e universal da Língua originária da Galiza.
- Contribuir para alimentar a consciência da unidade linguística entre os cidadãos de Galiza, Portugal e países de Língua Portuguesa (Guisan Seixas 2003: 24).

É importante assinalar aqui que, através de tal explicitação, o texto se distancia dos comuns objetivos culturais e linguísticos do nacionalismo galego contemporâneo, a cujo meio intelectual pertence o autor. Distancia-se, em concreto, de um desses objetivos: aquele dito de “normalização linguística”, quer dizer a explícita e discursivamente privilegiada centralidade que para o nacionalismo galego tem conseguir uma situação em que o “galego” seria a língua preferente, e tendencialmente única, de uso social/oficial na Galiza.<sup>7</sup> Na textualidade de *Isto é um livro* uma posição em relação ao que tecnicamente a sociolinguística chama de *language planning* é, como muito, implícita — a realização de um “monolinguismo social” em galego(-português) não é nunca explicitamente promovida. Por enquanto, uma específica posição na batalha sobre a “qualidade de língua” daquela que se apresenta (ocultando, portanto, *algo mais*; ou, talvez, *algo menos*) sob o nome “galego” é, no campo técnico do *corpus planning*,<sup>8</sup> claramente formulada: *Isto é um*

---

<sup>7</sup> Designação simbólico-territorial cuja geografia é, aliás, e no mínimo, tornada bastante nebulosa pelo próprio discurso do livro: que faz aí esse “e Portugal” senão à vez e no mesmo gesto marcar — para bem e para mal — e ultrapassar — para revigorar quanto para poluir — uma fronteira?

<sup>8</sup> Ou, por fazer uso mais uma vez do termo comumente empregue pelos sociolinguistas estudiosos da situação do português da Galiza (incluindo aqueles que explicitamente se dizem nacionalistas



livro, no espectro político deste fortemente desequilibrado “debate”, *sabe* que o “galego” é ao português o que o “castelhano” é ao espanhol. Que galego é, *ainda*, português.

*Ainda*: até agora. Neste (fugaz, imensamente fugaz) instante. Porque nada há de imobilidade nem na situação sociolinguística da Galiza espanhola sobre a qual o projeto de *Isto é um livro* gostava de intervir nem, aliás, na formulação mesma desse projeto. Acaso haja uma certa *estancação*.<sup>9</sup> Polo menos na primeira. Que induz, aliás, uma certa podridão. Nunca estabilidade.<sup>10</sup> Há, sim, no segundo, polo contrário, algo que provisoriamente podíamos chamar *urgência*. Uma urgência só percebível e compreensível se uma das comunidades de língua identificadas na Galiza está em processo de deterioração em termos da sua *diglossia*, isto é, do correlacionamento entre os seus distintos níveis sociais de uso e a correção linguística apropriada a cada um deles; um correlacionamento, e distinção, essenciais para o normal funcionamento de toda e qualquer língua (e, portanto, nem falta faz dizê-lo, para *a sua sobrevivência*), como já temos visto e António Gil Hernández tem repetidamente (de)mo(n)strado. É evidente que tal comunidade não pode ser aquela que o livro-projeto que nos ocupa refere como “os castelhano-falantes”. Depois de

---

galegos), termo, contudo, não carente de inexactidão e ambiguidade em igual medida, “estandardização”.

<sup>9</sup> No essencial, a situação referida no primeiro quartel do século XX pela lâmina 39 de “*Nós*”, em 1989 pelo texto inicial de *Fogo cruzado* e em 2003 por *Isto é um livro* permanece idêntica: idênticos os vectores em jogo, idêntica a sua relação, idêntica a posição de cada um deles no campo em que se encontram e enfrentam.

<sup>10</sup> Com efeito, a modificação mais profunda (e de mais graves repercussões) no que diz respeito à condição sociolinguística na Galiza radica na introdução maciça por parte do Estado espanhol da alfabetização num *galego* (e só num “galego”, excluindo ativa e repressoramente qualquer outra hipótese) que de facto, e à partida, o mutila, fazendo dele um instrumento comunicacional defeituoso. Alfabetização que parece ser “exitosa”, pois a língua portuguesa da Galiza passa a ser assim percebida por uma população que (sob tamanha prática *ideológica* amparada e promovida pelos aparelhos de Estado com que se recobre o projeto nacional espanhol) mais cada vez parece desertar dele. É precisamente *contra* esta “alfabetização” (cavalo de Tróia do processo de substituição linguística a que se referia o antelóquio de *Fogo cruzado*) que o *Projecto Dicionário Vivo* se propõe: “Facilitar o conhecimento da Língua Galega *culta*” que se materializa na “*escrita histórica e universal* da Língua originária da Galiza”, ou seja, na “*unidade linguística* de Galiza, Portugal e países de Língua Portuguesa” (Guisan Seixas 2003: 24, todos os *itálicos* são meus).

tudo estes não precisam de um “dicionário vivo”; não apenas porque um tal dicionário está pronto para eles em toda a parte mas, sobretudo, porque ele está inscrito nas atitudes glotopolíticas da população: os seus olhos irão procurar, antes de mais, qualquer texto em castelhano (quer dizer, em *espanhol*). Eles, *todos* — porque, na Galiza espanhola, talvez seja possível distinguir uma “comunidade” de monolíngues sociais em espanhol. Mas não há *já* nada parecido com uma “comunidade” de monolíngues em “galego” — esses “galego-falantes” que o texto menciona necessitam o espanhol para funcionar “normalmente” em sociedade e, de jeito correlativo, têm, como sabemos, o dever constitucional (art. 3º da vigente *Constitución Española* de 1978) de conhecer *só*<sup>11</sup> *essa* dentre as línguas faladas nos territórios delimitados pelas fronteiras do Reino de Espanha. Uma primeira conclusão, pois, por agora: ao contrário do que o esquematismo (politicamente exigido e mesmo acaso necessário) de *Isto é um livro* sugere, não há duas comunidades de língua clara e/ou até complementarmente separadas na Galiza espanhola — aponte-o com Lluís Aracil na segunda parte deste trabalho: com o *espanhol*-castelhano (da Galiza) basta; o *galego-português* (ou português galego ou português da Galiza) é, sem mais, inecessário. Sobeja. Embora não possa bem ser tornado em *supérfluo*. Manos ainda em *redundante*. Tal a *marca* nele daquilo que se lhe quer amputar.

Esta situação sustenta-se numa desigualdade básica em virtude da qual todos os níveis de uso do “galego”, da língua portuguesa da Galiza (formais, informais, coloquiais; orais e escritos) estão invadidos pela pauta de correção, de *propriedade* linguística do castelhano. O “galego” é, assim, de facto, *defeituoso*... e a língua é a estrutura constituinte da subjetividade. Quer dizer, da *identidade*.

---

<sup>11</sup> Pois apenas ela explicitamente mencionada quando de tal dever se trata, e o *dever* juridicamente inscrito e proclamado é, claro, unicamente tal se explicitado e definido.

Torna-se óbvio, agora, como, apesar da literalidade do discurso em *Isto é um livro*, os destinatários privilegiados dos objetivos deste “livro”-projeto são, em geral, aqueles que *ainda* usam “galego” e, dentre estes, em particular aqueles que quereriam “promovê-lo” socialmente na Galiza espanhola. É, de algum modo, então, um projeto dirigido *aos já convencidos*. E isso devido precisamente ao facto de a problematização do “*language planning*” ter sido preterida nele — quem, dentre esses “castelhano-falantes”, estaria interessado em “[conhecer] a Língua Galega culta” (isto é, português) se *não há necessidade* alguma de assim o fazer? Não maior, em todo o caso, que a de conhecer... italiano, romeno... ou, por estabelecer uma analogia *só até certo ponto* mais rigorosa,<sup>12</sup> basco ou catalão. Menos ainda, de facto, porque o texto constitucional espanhol poderia ser invocado para os “proteger” contra qualquer tentativa de lhes “fazer aprender” essas “outras” (tal, lembremo-lo, a displicente e anónima referência que a *Constitución Española* lhes reserva) línguas... e menos a meio do sistema público/estatal de ensino!

Deixe-se-me, portanto, reformular o primeiro objetivo, mesmo nos seus aparentemente paradoxais termos: “Facilitar o conhecimento da Língua Galega culta aos *português*-falantes da Galiza”. Os objetivos segundo e terceiro são, assim, correlativos de ou desenvolvedores/elaboradores daquele primeiro.

### 3. Projeto (d)e Utopia?

E, todavia, uma muito interessante deslocação sintagmática tem acontecido ao restituir ao texto a sua inscrição paradigmática. Em qualquer discurso político, com

---

<sup>12</sup> Pois nem euskara nem catalão contam com a “vantagem” de serem *já* língua nacional (e oficial) de outros Estados. Nomeadamente de um deles, Portugal, o único outro na Península Ibérica e que historicamente tem *roto* o mapa totalizador projetado pelo nacionalismo espanhol. Eis o índice de maior “perigosidade” que o nacionalismo galego representa para a quebra do projeto nacional espanhol se comparado ao basco ou ao catalão: *potencialmente*, no operar lógico do próprio nacionalismo espanhol, a Galiza *já lá tem o seu Estado*.

certeza no discurso — historicamente *quase só* de “esquerdas” — do nacionalismo galego, a Utopia (assim, com inicial maiúscula) joga um papel (mesmo se sempre desassossegador) substancial. A Utopia, neste caso, é programaticamente privilegiada entre outras, de uma Galiza (espanhola?; *ainda?*) socialmente monolíngue em português galego. *Isto é um livro*, ao decidir não defrontar (teoricamente ou *doutro jeito*) este condicionamento espaço-temporal começa a perder o sentido, até devir mesmo *uma sorte de agramaticalidade* da qual reconheceríamos e perceberíamos a forma do conteúdo enquanto a forma da expressão nos resultar um tanto esquisita. A Utopia é, aliás, mencionada no texto um par de vezes num par de bem relevantes lugares.

1ª) Mesmo no início, onde os objetivos do projeto são declarados pela primeira vez:

O livro que tens nas mãos constitui, de facto, o primeiro objecto produzido por ele, de acordo com as leis internas que ao longo do texto se desenvolvem. Um passo tímido, é verdade, mas afinal um passo certo para chegar a esses objectivos que, num excesso de realismo, qualificámos como utópicos (Guisan Seixas 2003: 7).

Porém, só restituindo uma inscrição paradigmática que deixa fora (em vez de explicitamente articular um projeto que, por exemplo, faça o português da Galiza necessário para todos, para eles também... *quicá, para eles nomeadamente?*) a *fração espanhol-falante da comunidade* é razoável qualificar aqueles objetivos como *utópicos politicamente*.

2ª) E, depois, no fim do “livro”, num “Corolário acerca da Utopia”:

Sei que todo este Projecto pode parecer [u]m delírio utópico. Razões nom faltam para apoiar esta impressom e, se tenho pretendido ser tão exaustivo, e que tudo aparecesse nele como tão acabado e tão “real”, deve-se precisamente a que talvez eu também o considere uma “ilusom”. A própria Língua é que identifica nesta palavra o impossível e o desejado.

Mas o que resulta de veras utópico, considerando realistamente a situaçom hoje em dia em Galiza, é pensar que a Língua se vai salvar se nom acontecer algum milagre como este que proponho (Guisan Seixas 2003: 79).

Não o milagre *da* salvação, claro — o milagre *como* salvação baixo as condições, *em elipse no texto*, que produzem tal realistamente considerada situação sociolinguística na Galiza de hoje em dia. Delírio utópico (mesmo se é difícil evitar na expressão uma certa suspeita de pleonismo). Loucura, que precisa de *crítica e clínica*:

Le problème d'*écrire*: l'écrivain, comme dit Proust, invente dans la langue une nouvelle langue, une langue étrangère en quelque sorte. Il met à jour de nouvelles puissances grammaticales ou syntaxiques. Il entraîne la langue hors de ses sillons coutumiers, il la fait *délirer*. Mais aussi le problème d'*écrire* ne se sépare pas d'un problème de *voir* et d'*entendre*: en effet, quand une autre langue se crée dans la langue, c'est le langage tout entier qui tend vers une limite "asyntaxique", "agrammaticale", ou qui communique avec son propre dehors.

Le limite n'est pas en dehors du langage, elle en est le dehors: elle est faite de visions et d'auditions non-langagières, mais que seul le langage rend possibles [...]

Ces visions, ces auditions ne sont pas une affaire privée, mais forment les figures d'une Histoire et d'une géographie sans cesse réinventées. C'est le délire qui les invente, comme *processus* entraînant les mots d'un bout à l'autre de l'univers. Ce sont des événements à la frontière du langage. Mais quand le délire retombe à *l'état clinique*, les mots ne débouchent plus sur rien, on n'entend ni ne voit plus rien à travers eux, sauf une nuit qui a perdu son histoire, ses couleurs et ses chants (Deleuze 1993a: 9).

Discurso, afinal, o de *Isto é um livro*, que acha o seu sentido apenas através da sua inscrição material na elisão discursiva do escatológico que regula a limpeza (linguística ou outras) e, no limite, a pureza. Já que no por vezes bastante metafísico prólogo (significativamente intitulado "Anteporjecto" (sic), com azaroso mas apropriado erro tipográfico) a co- e inter-polinização de línguas e culturas é celebrada, a possibilidade mesma do projeto reside em estabelecer as necessárias normas reguladoras para controlar as transferências e os seus efeitos. Uma coisa é enriquecer, criativamente. Outra bem distinta invadir... tão criativamente, talvez. A vida está em jogo. O estar vivo. Como uma comunidade linguística (Lusofonia) *versus*, nomeadamente, outra comunidade linguística (Hispanofonia)... Como um *dicionário*!?

E se fosse, então, o “livro” — não como objeto, ou coisa, mas como um *projeto de dicionário vivo* — o artefato ou mecanismo realmente utópico? Não é um certo delírio condição expressiva de qualquer estrutura fechada e absolutamente auto-centrada? Um “livro”, que é o primeiro *objeto* criado de acordo com as leis internas, e os meios de produção, que ele mesmo tem desenhado. Uma sorte de auto-ultra-te(le)ologia. O discurso de uma vontade perfeitamente autónoma. De um livre alvedrio sem falha. De um Deus — é o mesmo. Ou (a maiúscula é persistente em todo o texto) duma *Língua*. Não se (me) interprete mal, porém; não há ingenuidade alguma na formulação deste projeto:

Um “*Dicionário Vivo*” seria um objecto impossível, uma quimera. Um “*Dicionário Vivo*” seria um dicionário em que cada uma das palavras dicionarizadas, em vez de se explicar com outras palavras, se explicaria com a própria coisa [...] E o “*Dicionário Vivo*” é um objecto impossível por antonomásia, posto que não existe um “copo” por antonomásia, um copo que seja compêndio e definição de todos os copos, que não tenha uma cor, um material, um tamanho específicos que o invalidem para designar todos os copos do mundo [...]

Mas não surgem apenas problemas da parte das palavras para as coisas, também as coisas teriam problemas de capacidade com as palavras, pois da coisa não só se pode extrair o seu “nome”, mas o da sua cor, o da sua forma, o do seu material, o do seu uso, e aliás o número de palavras de um dicionário, por completo que for, é sempre finito e limitado, e o número de coisas do Universo [...], apesar do [que] digam os Físicos, é, pelo menos do ponto de vista da nossa limitada capacidade para contar, infinito e ilimitado.

Daí que este Projecto não se chame “*Dicionário Vivo*”, mas “*Projecto Dicionário Vivo*”, porque se trata de um Projecto de Projecto, porque ainda que se levasse à prática (coisa que duvidamos tanto como desejamos) continuaria a ser um Projecto para conseguir uma meta cuja impossibilidade conhecemos à partida: um dicionário do tamanho do Universo, em que cada coisa (ou fenómeno) tivesse ao seu lado a palavra que a designa (Guisan Seixas 2003: 23).

Uma muito específica variante da borgesiana biblioteca de Babel (Borges 1941.1989a) — uma na qual o Universo é não a biblioteca mas qualquer das línguas dos livros que esta armazena. Em particular, essa primeira tentativa de enciclopédia:

o dicionário. Então, se isso é que é e, ao tempo, é impossível que seja *um dicionário vivo*, que é o que constituiria *um projeto* de dicionário vivo?:

O “*Projecto Dicionário Vivo*” é uma tentativa de realizar o “*Dicionário Vivo*” a pesar de ser conscientes da impossibilidade do seu acabamento. Daí que, podendo ser perfeitamente um dicionário multilíngue (o modelo de actuação que vamos apresentar seria perfeitamente utilizável em qualquer outra Língua ou grupo de Línguas) pretendamos limitar-nos, por enquanto, a uma Língua e a um território determinados. O “*Projecto Dicionário Vivo*” é pois todas estas cousas:

- É um “happening” social, uma loucura colectiva consistente na mania de cobrir o mundo de palavras [...]
- É um sistema prático de aprendizado social de uma Língua, em que se pode empregar para compensar processos de deterioração, pressões de Línguas que ameaçam a sobrevivência da própria, perdas ou maus usos de determinados campos léxicos (e não só) e favorecer a permeabilidade linguística e o conhecimento mútuo em comunidades divididas por causa do idioma.
- É uma “festa da Língua” destinada a promover a consciência da Língua Comum entre comunidades linguísticas divididas por razões políticas ou administrativas (Guisan Seixas 2003: 23-24).

Uma “*tentativa*”, pois, de *totalidade*. De *completude*. E uma que é cónscia de não poder jamais ir além de tal estágio de tentativa. Uma espécie de versão territorializada de Babel com a torre em permanente, eterna, edificação (a unidade de língua é uma — instável — suposição ou alicerce do projeto todo). Uma espécie de versão, contudo, que desterritorializa a potência simbólica e mesmo mitológica da própria Babel (fazendo quase irrelevante tanto a punição divina da proliferação de línguas quanto o bálsamo de Pentecostes ao declarar *ab initio* que o projeto é perfeitamente impossível de realizar e, portanto, ao declarar a sua precária, ameaçada unidade). Nem nostalgia ou *saudade* de um paraiso perdido e descrito na extraviada página de uma enciclopédia de Tlön ou de Uqbar ou, melhor, acaso, de Orbis Tertius (Borges 1941.1989b); nem necessidade da mão de Deus. Só a reverberação da humorística definição que Ambrose Bierce deu do seu próprio projeto na entrada *dictionary* de *The Enlarged Devil's Dictionary*:

*Dictionary*, n. A malevolent literary device for cramping the growth of a language and making it hard and inelastic. The present dictionary, however, is one of the most useful works that its author, Dr. John Satan, has ever produced. It is designed to be a compendium of everything that is known up to date of its completion, and will drive a screw, repair a red wagon or apply for a divorce. It is a good substitute for measles, and will make rats come out of their holes to die. It is a dead shot for worms, and children cry for it (Bierce 1967.1989: 96).

E “ Como se executa na Realidade o ‘*Projecto Dicionário Vivo*?’ ” (Guisan Seixas 2003: 25):

[...] compreende [...] todas estas frentes ou fases:

- 1.1. Etiquetagem em espaços públicos.
- 1.2. Elaboração, distribuição ou venda de “objectos-etiqueta”.
- 1.3. Etiquetagem ou empacotado geral de produtos.
- 1.4. Elaboração, distribuição ou venda de objectos ideados para definir outros conceitos, para elém deles próprios (Máquinas de significar).
- 1.5. Realização de “performances” ou actos públicos com idêntico sentido do ponto anterior, quer dizer, para criar significados (Guisan Seixas 2003: 25).

Isto é, desenvolvendo uma série de estratégias que recordam imediatamente os métodos comunicativos usados na sala de aulas para o ensino moderno de línguas estrangeiras. E que fazem, para três das cinco “frentes” (termo militar e metáfora política) ou “fases” consideradas, parte *já* da etiquetagem de um considerável número de produtos de consumo comercializados na Península Ibérica — “multilinguismo”, este em polo menos espanhol e português com que um importante número de transnacionais põem no mercado peninsular os seus produtos, ao qual, aliás, e significativamente, já se tinha referido o prefácio do “livro”.<sup>13</sup> Em não

---

<sup>13</sup> *Significativamente*, porque parece colidir de algum modo com o seu “projeto” ao tempo que aponta para as suas limitações: está já realizado pelo mercado mas, ainda assim, *saber o que a etiqueta diz, não oferece informação sobre como se diz...* a não ser, como se indicou, que os *únicos* destinatários reais do “projeto” forem apenas os galego-falantes (os lusófonos) já convencidos da condição lusógrafa da língua e do seu destino de sobrevivência no “ecossistema comunicacional” que ela à vez (lhes) abre e delimita. Assim, por exemplo, quando em *Isto é um livro* Guisan escreve:

Dentro de alguns anos talvez as caixas de bolachas incorporem novos temas e evoluam de formas hoje em dia imprevisíveis. Nas limitações actuais já têm encontrado, contudo, algumas alternativas em que demonstram não estar isentas de engenho literário. Assim, para evitar certa monotonia que poderia deprender-se de tanto “trigo” e “farinha”, tentam compensar a rotina dos vocábulos com a diversidade linguística. Escrevem sete ou



poucos casos não seria, pois, *o nome da cousa* o que se necessitaria, mas *a vontade determinada* — ou, melhor, *a inquestionada necessidade* — de ler na etiqueta a sua versão portuguesa *primeiro e antes* das outras.

Dirigindo-se, então, e inelutavelmente, aos já convencidos de promover essa específica necessidade, como seeria antes? Sim. E não. Propondo, em rigor, um projeto àquela seção dos “galego-falantes” que já saberiam (embora em diferentes graus ou em processo de completar tal conhecimento) os nomes *corretos* das cousas do Universo *em português*. Com um alvo: alistá-los no projeto de disseminação

---

oito vezes as palavras “trigo”, “farinha” e “centeio”, é certo, mas nom sem variedade e graça: uma vez em francês, outra em inglês, outra em alemão, outra a melhor em norueguês ou sueco, as mais cultas mesmo em italiano. Sempre ao fim de tudo em espanhol ou português [...] [A]o fixar a vista nessas filas de signos imperscrutáveis, produz-se um milagre: eu sei que ali dizem que aquelas bolachas estão feitas de farinha integral de trigo, aveia e centeio, que têm aromas naturais e gaseificantes e bicarbonato amónico como levedante. Por um momento os meus olhos rasgam os véus dos séculos e as trevas do espírito. É-me concedido o dom das Línguas. Entendo grego, russo, hebreu e árabe (Como é que a ninguém lhe ocorreu ainda fabricar caixas de bolachas com a composição em latim clássico!?). Vejo essas partes, especialmente inspiradas, das caixas de bolachas e sinto que dentro de mim se está a produzir algo maravilhoso sem que acerte a compreender que é: *eu sei o que ali dizem, mas nom tenho ideia de como o dizem* [...]

Há dias em que posso dizer que amanheço grego, mas outros francês, outros holandês, outros turco. Se a marca das bolachas é a adequada, e alguém me pergunta à primeira hora que por que ando tão pálido e com tão má cara, tenho sempre uma explicação singela: “É que hoje acordei assim, um pouco finlandês”. Eu nom abrigo a menor dúvida de que a pedra Rosetta da nossa civilização há-de ser uma caixa de bolachas. Quando os arqueólogos do futuro escavarem o pó que foram as nossas ruas e monumentos talvez o único que encontrem para desemaranhar o nosso labirinto de Línguas e Culturas seja uma caixa de bolachas integrais. E talvez dela tirem, em longuíssimos almoços de trabalho, os dados necessários para poderem decifrar os versos da Ilíada (Guisan Seixas 2003: 14-16).

Em qualquer suposto, operações comerciais recentes (cuja inclusão de “galego” *isolacionista* há de resultar taticamente *cara ao projeto nacional espanhol*) têm iniciado a comercialização de produtos quadrilíngues (em catalão, espanhol, euskara e “galego” *isolacionista*) dentro das fronteiras do Estado espanhol, o que abre a possibilidade de ampliar a comercialização destes produtos a todo o espaço ibérico acaso com o (“*simples*”) acréscimo de uma versão portuguesa, isto é: com a presença de *duas formas de escrever a mesma língua* (incluindo duplicações do tipo: “farinha”, “farifla”... com o mesmo enhe espanhol que é o assumido como o grafema central com que simbolizar a hispanofonia... e mesmo a *hispanidade*: apenas o castelhano e línguas cuja padronização desde ele se fez levam esta marca no seu alfabeto). Aliás, as políticas empreendidas pelos nacionalismos *não espanhóis* para conseguir o estatuto quer de “língua oficial” (prioritariamente) ou de (polo menos) “língua de trabalho” para as suas no âmbito das instituições da União Europeia, tem logrado envolver o Bloque Nacionalista Galego (única organização política do nacionalismo galego com representação parlamentar hoje em Madrid e em Santiago de Compostela) e outras organizações de caráter cívico e cultural do nacionalismo galego em tal reivindicação... Como um bom número de organizações luso-reintegracionistas tem arguido (*vide*, por exemplo, *Hífen*, nº 2, 1993, pp. 1-6), trata-se de uma “estranha” manobra (auto-)amputatória, precisamente *porque o galego é já, de facto, língua de trabalho e oficial da UE sob a denominação de português* (como língua nacional e oficial da República Portuguesa), o que tem repercussões políticas de elevadíssimo calibre: como poderia

desses nomes e significados para os pôr à disposição de aqueles que *ainda* falam a língua e estão dispostos a lutar pela sua sobrevivência na Galiza *espanhola*. O destinatário deste “livro” quanto *livro* mora nalgum lugar entre a sua textualidade discursiva e o destinatário do “projeto” quanto *projeto*. Bom, claro, apenas a *formulação* do projeto, se lemos com atenção. O “livro” é, assim, um projeto *sem a sua projeção*. A julgar pela relação entre a forma do conteúdo e a forma da expressão, *Isto*, enfim, *(não) é um livro* em absoluto, senão que a ele se *assemelha...* e, pois, a ele *(não) é similar*. Exatamente na forma em que *Ceci n'est pas une pipe*. Como alguma vez tem sugerido Michel Foucault, a semelhança sobre a qual toda a identificação afirmativa descansa não é nunca completada, a mediação é sempre *interrupta, tentativa*, o nome não é jamais a coisa:

Me parece que Magritte ha disociado la similitud de la semejanza y ha puesto en acción a aquélla contra ésta. La semejanza tiene un “patrón”: elemento original que ordena y jerarquiza a partir de sí todas las copias cada vez más débiles que se pueden hacer de él. Parecerse, asemejarse, supone una referencia primera que prescribe y clasifica. Lo similar se desarrolla en series que no poseen ni comienzo ni fin, que uno puede recorrer en un sentido o en otro, que no obedecen a ninguna jerarquía, sino que se propagan de pequeñas diferencias en pequeñas diferencias. La semejanza sirve a la representación, que reina sobre ella; la similitud sirve a la repetición que corre a través de ella. La semejanza se ordena en modelo al que está encargada de acompañar y dar a conocer; la similitud hace circular el simulacro como relación indefinida y reversible de lo similar con lo similar (Foucault 1973.1989: 64).

*Este “livro” não é, pois, um livro. É somente uma coisa que diz ser “um livro”. Nem sequer um simulacro de livro. É um livro riscado linha a linha. Não é senão — como a sua contracapa (de)mo(n)stra — a reflexão (sem espelho) de um livro.*<sup>14</sup> A sua

---

justificar o Reino de Espanha (ou a UE...) a preterição dos direitos linguísticos dos utentes da língua nacional de um Estado membro da união?

<sup>14</sup> Com efeito, a contracapa do livro é a reprodução invertida da sua capa, sugerindo o efeito que observaríamos se a puséssemos em frente de um espelho. Espelho, claro, inexistente, cuja ausência deixa uma marca discursiva sobre a contracapa, pois ao pé mesmo da reprodução invertida de nome de autor e título (“João Guisan Seixas / *Isto é um livro*”), acrescenta-se o seguinte, *prescindindo agora do efeito reflexivo (de reflexo)*, em duas linhas: “reflectido / (em vários sentidos da palavra)”. *Em vários sentidos da palavra*. Isto é: como reflexo; e (ou?) como reflexão ou pensamento. Que tenha sido precisamente no fim do livro quando encontremos esta autoqualificação induz um movimento em espiral: acaso seja a capa o verdadeiro reflexo de uma realidade que tentou ser pensada

opção ou resposta a um hipotético (mas perentório) *que fazer?* tem acabado por dar no mesmo beco de *impossibilidade* a que as condições impostas sobre a Galiza (espanhola) obrigavam a *Fogo cruzado* a concluir e à lâmina 39 de “*Nós*” a que “*não se soubesse*”. A força de ter que operar *levando-as em conta*, não tem *podido* lograr nem a sua *suspensão* (armistício)<sup>15</sup> nem a sua *desaparição* (derrota).

#### 4. Sinédoque (d)e nação : *que (não) fazer?*

*Isto é um livro* dá assim em ser uma acabada sinédoque da condição (linguística) dos (duns?) galegos — como o formulava no fim da segunda parte: não saber nunca exatamente que língua usam(os), com os nomes de que língua designam(os) as cousas. Unidos a Espanha *por uma língua diferente*. Separados de Portugal (e da Lusofonia?) *pola mesma língua*. Uma inflação linguística (em espanhol) causada por um severo déficit (em português) quando falam(os) “galego”. Sempre, como Bartleby em Gilles Deleuze, à beira da agramaticalidade e maniacamente dizendo só *através* de um dizer *sem propriedade*:

I PREFER NOT TO est aussi un trait d'expression qui contamine tout, s'échappant de la forme linguistique, destituant le père de sa parole exemplaire, autant que le fils de sa possibilité de reproduire ou de copier [...] Em premier lieu, le *trait d'expression* informel s'oppose à l'image ou à la forme exprimée. En second lieu, il n'y a plus un sujet qui s'élève jusqu'à l'image, en réussissant ou en échouant. On dirait plutôt qu'une *zone d'indistinction, d'indiscernabilité, d'ambiguïté*, s'établit entre deux termes, como s'ils avaient atteint le point qui précède immédiatement leur différenciation respective: non pas une similitude, mais un glissement, un voisinage extrême, una contiguïté absolue; non pas une filiation naturelle, mais une alliance contre-nature (Deleuze 1993: 100).

---

*infrutuosamente* e da qual, portanto, desapareceu o segundo sentido invocado pelo adjetivo “reflectido”, embora a *aparência* de sentido se tenha *restaurado* (as letras são agora legíveis sem necessidade de fazer operar um espelho) fazendo desaparecer *a situação anormal e deslocada* em que essa realidade (“ecossistema comunicacional”) era polo próprio pensamento percebida. Será, afinal, que sim havia *uma função-espelho*, e que esta não era outra que a implementada pela articulação discursiva e textual do “livro-projeto” no (seu) percurso *entre capa e (contra)capa?*

<sup>15</sup> Mas em que termos? Acaso *unicamente* nos *sonhados* (pois sonhar é o operar aos poetas reservado, como assim o indicavam Ernesto Guerra da Cal e Uxío Novoneyra) polo poeta basco Gabriel Aresti: “Cierra los ojos muy suave / pestaña contra pestaña, / sólo es español quien sabe / las cuatro lenguas de España” (citado por Vilhar Trilho 2001: 404).

*Entre dous termos*, “nós”. Acontece que “nós” não somos um desses dous termos, claro — porque (*e só na exata medida em que*) “nós” não somos. Ou, como os protagonistas de *The Others* e *The Sixth Sense*, não sabemos (o) que (não) somos. Não sabemos, assim, mesmo *da nossa espectralidade*, precisamente porque

[l]e spectre, comme son nom l'indique, c'est la *fréquence* d'une certe visibilité. Mais la visibilité de l'invisible. Et la visibilité, par essence, ne se voit pas, c'est pourquoi elle reste *epekeina tes ousias*, au-delà du phénomène ou de l'étant. Le spectre, c'est aussi, entre autres choses, ce qu'on imagine, ce qu'on croit voir et qu'on projette: sur un écran imaginaire, là où il n'y a rien à voir. Pas même l'écran, parfois, et un écran a toujours, au fond qu'il est, une structure d'apparition disparaissante. Mais voilà qu'on ne peut plus fermer l'œil à guetter le retour. D'où la théatralisation de la parole même, et la spéculation spectacularisante sur le temps (Derrida 1993: 165).

Estamos, deste jeito, continuamente a (“nos”) *projetar* sobre o ecrã (*a ambos os lados*) *de uma fronteira*. Estamos, enfim, e sempre, a *devir* (no sentido deleuzeano já indicado) um ou outro daqueles dous termos. Espetros, na essencial determinação cujo efeito é que “on ne peut parler de *générations* de crânes ou d'esprits [...] qu'à la conditions de la langue — et de la voix, en tout cas de ce qui *marque* le nom ou en tient lieu” (Derrida 1993: 30). Sendo, pois, utentes defeituosos de português,<sup>16</sup> e incompletos utentes do espanhol.<sup>17</sup> Os (uns?) galegos, forçados, assim, a estar permanentemente em éxodo: o perfeito, extremamente cruel e instável paradigma de subjetividade na época global. Sempre, à diferença de Bartleby em Gilles Deleuze,<sup>18</sup> não sendo nem o enfermo nem o *Medicine-man*: só a doença — loucura. Não sendo Bartleby, mas *o seu complexo*.

<sup>16</sup> Como “defeituosa” a comunidade judia luso-hispana do Amesterdão do século XVII que produziu a fantástica anomalia que chamamos Baruch, ou Bento, Spinoza (Negri 1981.1991).

<sup>17</sup> Como “incompletos” os judeus conversos que a estultícia criminal dos cristãos ibéricos batizou com o injurioso *marranos* — porcos, sim, mas também, *em castelhano*, “*los que marran*”: os que erram, aqueles aos que falta, que têm falha ou mancha (Albiac 1987a).

<sup>18</sup> “Vocation schizophrénique: même catatonique et anorexique, Bartleby n'est pas le malade, mais le médecin d'une Amérique malade, le *Medicine-man*, le nouveau Christ ou notre frère à tous” (Deleuze 1993: 114).

*Galiza ou Galicia?* Tais, portanto, os muito, imensamente precários termos da aposta. Sei que, no nosso identitário duplo ligame, *preferiria não é* a única resposta *perfeita*. A única *fórmula*. E, sobretudo, a única palavra de ordem. Porque “[l]a formule I PREFER NOT TO exclut toute alternative, et n’engloutit pas moins ce qu’elle prétend conserver qu’elle n’écarte toute autre chose; elle implique que Bartleby cesse de copier, c’est-à-dire de reproduire des mots; elle creuse une zone d’indétermination qui fait que les mots ne se distinguent plus, elle fait le vide dans le langage” (Deleuze 1993: 95). Mas pode tal “vazio” *continuar a ser* habitável para “nós”? Como um dos personagens do romance de Julio Cortázar *El examen* (1950, publicada pola primeira vez em 1986) apontava: “Yo tengo probado que los gallegos respiran por el idioma y que si no hablan se mueren de asfixia por silencio” (citado em Fernández Naval 2006: 160).

O tópico sobre “nós” diz que moramos numa zona confusa: que, ao se topar com um galego numa escada, é impossível dizer dele se sobe ou se baixa; que, com frequência, a “nossa” resposta a uma pergunta é outra pergunta:

Suponse, supoñen ou supoñemos, que en Galicia os discursos son “borrosos”. *As cousas son sempre asegún*, como dicía Risco e enfatiza Marcial Gondar [...], que dedica un capítulo dun dos seus libros a este *aseghún* ó que propón como trazo antropolóxico identitario [...] No seu libro, *Pensamiento borroso: la nueva ciencia de la lógica borrosa* (Barcelona: Crítica, 1995), escribe Bart Kosko: *o mundo é borroso; a descripción non*. Para o pensamento borroso o branco e o negro son casos especiais e extremos do gris [...]

A nosa suposta borrosidade semella depender [duma] necesidade suplementaria de información. Contestar unha pregunta esixe coñecer as intencións de quen a fai. Velai unha das posibles explicacións para ese suposto modo de ser galego no que unha pregunta se contesta con outra [...].

Como escribe o propio Kosko, *as cousas vistas de preto vólvense borrosas... o principio borroso afirma que todo é cuestión de grao... Á borrosidade dáselle na ciencia un nome formal: multivalencia [...]*

Hai anos, escribiu García Sabell falando dos mortos e da morte, que *en Galicia todo é ambivalente*. Podería ser... Velai que fronte ó binario verdadeiro/falso, si/non dixital que parece caracterizar mesmo a culturas enteiras (eles-nós), nas que non debe ser casual que se trate de xentes e

culturas governadas por “ordenadores”, Galicia estabelece a súa lóxica borrosa: aquí, *o mundo é borroso; a descripción tamén* (Lamas 2004: 32-34).

Supõe-se (impessoal), *supõem* (quem?) ou *supomos* (“nós”?). Outra vez a mesma sequenciação: do “impessoal” ao “eles”, do “eles” ao “nós”. Acaso precisemos de informação suplementar para responder. Acaso fazer da pergunta a *única* resposta seja só um *mecanismo de defesa*, ou, pior ainda, *uma manifestação de temor*: “Nalgures, conta Fernández Flórez a historia dun home que está só na súa casa. Escoita un ruído. Abre a porta da súa habitación e pregunta medoñento: *¿Quen anda aí?* A resposta do ladrón, inevitable e imaxinariamente galego, é definitiva: *¿E por aí?*” (Lamas 2004: 32).

O mundo é, com efeito, indistinto. Persistir em que a descrição o seja também acarreta consequências *definitivas* para o objeto (e sujeito) *social* cuja distinção se tem *confundido*.

Que (não) fazer, pois? Alain Badiou afirmou que

la communauté, le collectif, sont les innommables de la politique: toute tentative de nommer “politiquement” une communauté induit um Mal désastreux (comme on le voit aussi bien dans l'exemple extrême du nazisme, que dans l'usage réactionnaire du mot de “Français”, dont tout le destin est de persécuter des gens d'ici sous l'imputation arbitraire d'être “étrangers”) (Badiou 1993: 77).

Acho, contudo, que esta inveterada e genérica questão das *nations*, em verdade tão ameaçante à vez que tão ameaçada nos últimos cinquenta anos, deve ser precisada nos seus termos como delimitada nos seus efeitos. E deve sê-lo *aquém* da miopia ideológica (valha a redundância) que consiste em identificar, à luz dos desastres da Modernidade, *nacionalismo* e *mal*, obviando assim, obscenamente, o sequestro económico que o capital tem feito do ideal do projeto Iluminista e da Razão. Mais ainda (como no caso da “questão nacional” no Estado espanhol) quando tal identificação reveste o fato da denúncia moral contra um suposto “etnicismo”

separatista e periférico. Identificação e denúncia articuláveis apenas desde a defesa de *outro nacionalismo*,<sup>19</sup> que dá em ser, precisamente, aquele dominante e encarnado em Estado, mas cujo reconhecimento como *também* nacionalista é com frequência quer ignorado, quer convenientemente ocultado:

El fondo de la cuestión es si proyectos supranacionales — pongamos por caso la Unión Europea — topan con más amenazas por incluir naciones en el sentido prosaico, o por depender de naciones en sentido metafórico, naciones-potencia. Temiendo el tribalismo y el fundamentalismo implícito en las primeras, se pasa por alto que la soberanía excluyente — no solo capaz de, sino acostumbrada a decretar persecución y destierro para razas, religiones, culturas y pensamientos, o de convocar guerras contra países vecinos o remotos — está ligada siempre a naciones-potencia, donde la forma saturnina de organizar el Estado es una pauta histórica con escasas excepciones, al menos hasta hace algunas décadas. ¿Qué defendemos entonces, al denunciar el “nacionalismo”? A mi juicio, cierta complacencia respecto de la misantropía, cierta desconfianza referida a la sociedad civil (Escohotado 1999: 264).

Poder-se-ia, contudo, formular, a partir da aguda observação de Antonio Escohotado, que tais nacionalismos são, em rigor, dous fenómenos diferentes? Fenómenos societários, isto é, que participam de uma certa raiz comum mas que divergem na sua conformação em aspetos de repercussões essenciais? A isso parece apontar o uso dos termos “naciones en sentido prosaico” e “naciones-potencia”. Definamo-los, pois:

Junto a la nación-estado o nación-potencia, adornada con las prerrogativas inherentes a una plena soberanía política, florecen hoy naciones que antes solían llamarse región, comarca o país. Esqueleto de las primeras, estas últimas fueron incorporadas en su día por medios bélicos, matrimonios nobiliarios o, más raramente, libre acuerdo. Y como lo propio de la nación es una comunidad cultural o étnica, unas son naciones en sentido metafórico y otras en sentido prosaico (Escohotado 1999: 251).

Quer dizer, “Estado-nação” é a “nação-potência” o que “comunidade cultural ou étnica” é a “nação prosaica”. E o Estado-nação é um conglomerado de submetidas

---

<sup>19</sup> Outro projeto nacional, o espanhol, cuja base histórica é a perseguição, assimilação e/ou aniquilação do considerado em cada altura incompatível com a sua conjuntural cobertura ideológica — incluídos, precisamente, esses outros projetos nacionais com (contra) os quais se define (e, não raro, vive-versa) em particular círculo vicioso.

“nações prosaicas”. Convém, por enquanto, não esquecer que parte fulcral no processo de inclusão ou submetimento é, em diferentes graus de completação, a produção de um efeito *unificante* que permita projetar a “nação-potência” como, de facto, uma “nação prosaica”.<sup>20</sup> Este é o ponto que exige importantes doses de violentação, mesmo se camufladas sob estratégias “igualitaristas”; estratégias às que é prudente enfrentar outra mais modesta (mas quanto mais digna e decente) de “garantismo”, pois dizer, sem mais e radicalmente, igual do distinto não é senão burda manobra quer de colonização quer, no limite, aniquiladora. Com frequência ocorre que o nacionalismo das “nações-potência” denuncia o nacionalismo das “nações-prosaicas” com total impunidade *intelectual* porque resulta mais fácil ([jogar a] fazer) esquecer, para aquele, tanto as suas próprias origens necessariamente violentas (a todos os níveis e em todas as esferas: culturais como políticas como, chegado o caso, militares) como a sua própria *mitopoiesis*. Enquanto, para este das “nações-prosaicas”, devém impossível não explicitar a igualmente necessária violência (contra o estado de cousas pelo outro *estabelecido* como “normal”) da sua definição e do seu projeto, à vez que resulta correlativamente prometeico amparar a condição mistificada do conjunto bem articulado de mitos que uma nação é sem a cobertura apropriada (quer dizer, legitimadora e perpetuadora) dos aparelhos ideológicos (e repressivos, no limite) do Estado. Produz certa perplexidade

---

<sup>20</sup> Processo ao que me tenho referido em várias ocasiões neste trabalho como a subsunção do (projeto) cidadão ao (projeto) nacional. Quer dizer, como a voadura do território *político* em que a Modernidade dizia querer encarnar-se: aquele cujos guias únicos fossem, como filhas da Razão, as “égalité, liberté et fraternité”. E voar, claro, tal território pelo procedimento de *forçar a igualdade “material” de todos*, no que diz respeito ao nacional, *numa* nação que se expressará numa (e só numa) língua; em vez de *garantir* (e, pois, *ensaiar*, no que diz respeito ao nacional) a *igualdade* como *consideração igual de diferentes*. Ou seja, passar a delirar igualdades *no nacional* em vez de a esta esfera aplicar aquilo em que o próprio da democracia moderna reside no que diz respeito aos direitos cidadãos: que a igualdade é, e é apenas, *ficção jurídica*, que a igualdade se predica *junto da lei*, não *junto do indivíduo*. E que o indivíduo, e as suas específicas condições não encarnam o cidadão mais que sob a forma abstrata do *sujeito* cidadão, no qual aquelas condições diferenciais (sexo, idade, raça, língua, religião...) são laminadas e declaradas equipolentes enquanto não entrarem em contradição radical (isto é, extra-jurídica ou, por outras palavras, delituosa) com o ordenamento vigente.



contemplar os teóricos do nacional dar voltas em redor da procura de um esquema com que encaixar num molde a forma nação e a sua gestão racional e razoável *na Modernidade*, assim como o procedimento em virtude do qual nos seria legítimo dizer de qualquer comunidade que é uma nação. Como Antonio Escotado, suspeito que o princípio *racional* (e único) pelo qual guiar-se faz parte constituinte, na sua configuração como nas suas limitações, de um dos acontecimentos mesmos com que a Modernidade se põe em marcha *como projeto político*, isto é, como *Estado*:

Dando por hecho que en cada territorio hay *un* pueblo, capaz por eso mismo de alterar, abolir e instaurar normas, lo resuelto en 1776 por Virginia, Massachusetts y otras once colonias trae a colación el principio de las mayorías, del cual pende que cualquier grupo humano puede actuar como *uno*, enarbolando reivindicaciones de independencia o autogobierno. Si lo popular no alcanza cierto estadio de unidad es imposible considerarlo operante. Pero este obstáculo lo salva el colono norteamericano (como medio milenio antes los pastores y cazadores suizos) sometiéndose a la regla del número. Al igual que en un juego de apuesta, el número mayor gana, y el resto de la mesa se compromete a acatar este preciso resultado.

Solo así puede cierto grupo “disolver los vínculos que le atan a otros, asumiendo un puesto separado e igual a ellos”, como añade de inmediato esa Declaración. Constituir no es separable de escindir, y el principio de la mayoría resulta ser a la vez el principio de la minoría. En realidad, la mayoría es siempre minoría, mayoría en cierta — pequeña — parte del mundo, que solo aceptando su propia relatividad cobra el rango de algo legítimo. Sagrado y relativo al mismo tiempo, el número más alto mide el propósito — duradero o transitorio — de establecer una autonomía de la voluntad. Cuando toma posesión como presidente, Jefferson recuerda a los ciudadanos: “...que — si bien ha de prevalecer en todos los casos la voluntad de la mayoría — esa voluntad ha de ser razonable para ser legítima; y que la minoría posee sus derechos iguales, que leyes iguales deben proteger, y que violar esto sería opresión” (Escotado 1999: 254-255).

Assim, portanto, a sua configuração, que acha expressão no âmbito jurídico.

Convém, contudo, como disse, não esquecer que se acha expressão nesse âmbito é porque a sua legitimidade provém doutro — precisamente aquele a que as suas limitações apontam:

El fundamento jurídico de que un grupo pueda constituirse como Estado soberano es indescrible del fundamento jurídico en cuya virtud puede siempre escindirse de otro (Estado soberano), con lo cual su derecho de constitución es indescrible de su derecho de secesión [...]. El único límite

de semejante decisión es extrajurídico, y concierne al grado de tenacidad y coraje con que proceda, pues esa decisión suscitará sin duda represalias. Pero un repaso a la historia pasada y reciente muestra que cuanto este binomio se omite o niega surge de inmediato una espiral de violencia, cada vez menos discriminatoria a la hora de elegir blancos, donde compiten en crueldad separatistas y unionistas. A diferencia de otras épocas [...], en lo que va de siglo ni uno solo de estos conflictos se ha zanjado duraderamente con una victoria militar del unionista, sellada por la rendición de su adversario (Escohotado 1999: 256).

O próprio da nação é uma comunidade cultural ou étnica, escrevia no início mesmo da sua consideração da “questão nacional” Antonio Escohotado. Acontece que na Galiza *espanhola* a condição linguística tem sido essencial à hora de produzir uma *nominação na medida em que comunidade* (espanhola como não). Acontece, sobretudo, que tal é o critério essencial que a *Constitución Española* de 1978 consagra na sua articulação lógica. Acontece, enfim, assim mesmo, que

[o]n pourrait alors se demander — indépendamment des questions historiques précises que pose l'histoire des langues nationales, des difficultés de leur unification ou de leur imposition, de leur élaboration en idiome à la fois “populaire” et “cultivé”, dont on sait qu'elle est très loin d'être accomplie aujourd'hui dans tous les États nationaux, malgré le travail de leurs intellectuels aidés par divers organismes internationaux — *pourquoi la communauté de langue ne suffit pas* à la production de l'ethnicité [...]

Mais la construction linguistique de l'identité est par définition *ouverte*. Aucun individu ne “choisit” sa langue maternelle, ne puet en “changer” à volonté. Pourtant, il est toujours possible de s'approprier plusieurs langues, et de se faire autrement le porteur du discours et des transformations de la langue. La communauté linguistique induit une mémoire ethnique terriblement contraignante (R. Barthes alla un jour jusqu'à la dire “fasciste”), mais qui possède pourtant une étrange plasticité: elle naturalise immédiatement l'acquis [...] La langue “maternelle” n'est pas nécessairement celle de la mère “réelle”. La communauté de langue est une communauté *actuelle* qui donne le sentiment d'avoir *toujours* existé, mais qui ne prescrit aucun destin aux générations successives. Idéalement, elle “assimile” n'importe qui, elle ne retient personne. Finalement elle affecte chaque individu au plus profond (dans la façon dont il se constitue en sujet), mais sa particularité historique n'est liée qu'à des institutions interchangeables. Lorsque les circonstances s'y prêtent, elle peut servir des nations différentes (comme l'anglais ou l'espagnol, voire le français), ou survivre à la disparition “physique” des populations qui l'ont utilisée (comme le latin, le grec “anciens”, l'arabe “littéraire”). Pour être rattachée aux frontières d'un peuple déterminé, elle a donc besoin d'un supplément de particularité, ou d'un principe de fermeture, d'exclusion (Balibar 1990: 134-135).

Étienne Balibar afirma que tal princípio é uma comunidade *de raça* ou *de etnificação* modelado sobre as estruturas superpostas (e de algum modo em competição) de família e escola (Balibar 1990: 135-143). Acaso tenha razão — aliás, essa é, sem dúvida, a estrutura com que o Estado espanhol *nacionaliza* os galegos, ao modo como a *Revolucionária nação francesa se inventou a si própria*:

La “nation révolutionnaire” français s’est consituée d’abord, de façon privilégiée, autour du symbole de la langue: elle a étroitement lié l’unité politique avec l’uniformité linguistique, la démocratisation de l’État avec le refoulement coercitif des “particularismes” culturels dont le “patois” était l’objet de fixation. De son côté la “nation révolutionnaire” américaine a construit ses édéaux d’origine sur un double refoulement: celui de l’extermination des “indigènes” amérindiens et celui de la différence entre les hommes libres “blancs” et les esclaves “noirs”. La communauté linguistique héritée de la “nation mère” anglosaxonne ne faisait pas problème, en apparence au moins, jusqu’à ce que l’immigration hispanique lui confère la signification d’un symbole de classe *et* d’une marque raciale (Balibar 1990: 142).

E, contudo, o próprio Balibar se encarrega de apostilar sobre a *articulação* entre língua e raça que

[a]rticulation, voire complémentarité, ne veut pas dire harmonie. L’ethnicité linguistique et l’ethnicité raciale (ou héréditaire) sont en un sens exclusives l’une de l’autre. J’ai suggéré plus haut que la communauté linguistique est ouverte, tandis que la communauté de race apparaît par principe fermée [...] Ce sont là des représentations idéales, dans un cas comme dans l’autre. Sans doute le symbolisme de la race combine l’élément d’universalité anthropologique sur lequel il se fonde [...] Inversement, l’ouverture de la communauté linguistique est une ouverture idéale, bien qu’elle ait pour support matériel la possibilité de traduire les langues entre elles et donc la capacité des individus à multiplier leurs compétences linguistiques (Balibar 1990: 140-141).

Entre a condição *linguística* lusófona e a condição *etnificada* espanhola, “nós”, forçados,<sup>21</sup> tão anacronicamente (tão anacronicamente?) a escolher... *a segunda*. E incapazes, assim, de habitar o nosso nome. Acaso, então, “[e]t c’est l’heure, ô Poète, de décliner ton nom, ta naissance, et ta race...”? (Perse 1942.1960:

---

<sup>21</sup> *Forçados?*: “Ser nacionalista hoy es también un anacronismo. Sólo que, en el fondo, existen ‘pueblos’ que *todavía* no pueden ser más que eso. Es absurdo. Tristemente absurdo” (Fuster 1964.1992: 107).

163). *Declinar*, em toda a sua proliferante (e tão *ambígua*!) carga semântica: entre arco e alvo a seta de Zenão há de percorrer um espaço composto de infinitos intervalos. Talvez a única coisa que possamos fazer seja destruí-la.

Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena, pero  
nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena...

(Jorge Luis Borges, "Fragmentos de un Evangelio apócrifo"  
em *Elogio de la sombra*, 1969)

## Bibliografía \*

- AGaL [Associação Galega da Língua]. Comissom Lingüística (1983.1989) *Estudo crítico das "Normas ortográfias e morfolóxicas do idioma galego (ILG-RAG) 1982"* (Acrunha: Associação Galega da Língua, 1ª edição de 1983, 2ª edição corrigida e ecrescentada de 1989).
- AGaL [Associação Galega da Língua]. Comissom Lingüística (1989) "Sobre o til de nasalidade. Relatório da Comissom Lingüística" in *Agália. Revista da Associação Galega da Língua*, nº 19, 1989, pp. 368-370.
- Alba Rico, Santiago (1992) *¡Viva el Mal! ¡Viva el Capital!* (Barcelona: Virus Editorial).
- Alba Rico, Santiago (1995) *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado* (Barcelona: Anagrama).
- Alba Rico, Santiago (2001) *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico* (Hondarribia: Editorial Hiru).
- Alba Rico, Santiago (2003) "Los intelectuales y el apocalipsis cultural" in *Rebelión*, disponível em <http://www.rebelion.org/cultura/031127sal.pdf>. Publicado na rede a 27 Novembro 2003.
- Alba Rico, Santiago (2004) "Instrucciones para construir una ruina" in *Rebelión*, disponível em <http://www.rebelion.org/cultura/040123sa.htm>. Publicado na rede a 23 Janeiro 2004.
- Alba Rico, Santiago (2006) *Vendrá la realidad y nos encontrará dormidos (partes de guerra y prosas de resistencia)* (Hondarribia: Editorial Hiru).
- Alba Rico, Santiago (2007) "Cultura y nihilismo: el "gag" de las Torres Gemelas", in *Rebelión*, disponível em <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=52734>. Publicado na rede a 26 Junho 2007.
- Alba Rico, Santiago e Carlos Fernández Liria (1989) *Volver a pensar. Una propuesta socrática a los intelectuales españoles* (Madrid: Akal).
- Albiac, Gabriel (1982) "Louis Aragon, un largo adiós", prólogo à edição bilíngue em francês e espanhol de *Les chambres. Poème du temps qui ne passe pas* (1969) in L. Aragon, *Habitaciones. Poema del tiempo que no pasa* (Madrid: Hiperión, 1982, pp. 7-16. Tradução e prólogo de G. Albiac).
- Albiac, Gabriel (1987) *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo* (Madrid: Hiperión).

---

\* Quando conhecida, indica-se com antecedência à data de publicação do item manejado aquela da sua primeira edição na língua original.

- Albiac, Gabriel (1987a) "Apolog a del fallido: la epopeya marrana" in G. Albiac (1987: 49-107).
- Albiac, Gabriel (1989) *Adversus socialistas* (Madrid: Libertarias).
- Albiac, Gabriel (1992) "Toni Negri. Crónica del siglo que nunca existió" in T. Negri, *Fin de siglo* (Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1992, pp. 9-29).
- Albiac, Gabriel (1993) *Mayo del 68. Una educación sentimental* (Madrid: Temas de Hoy).
- Albiac, Gabriel (1995) *Caja de muñecas. Figuras de la concepción inmaculada* (Barcelona: Destino).
- Albiac, Gabriel (1996) *La muerte. Metáforas, mitologías, símbolos* (Barcelona: Paidós).
- Albiac, Gabriel (1997) "Althusser lecteur d'Althusser (L'autobiographie comme genre imaginaire)" in G. Albiac, M.H. Howlett, Y. Ichida, F. Matheron, Y. Moul ier-Boutang e A. Negri, *Lire Althusser aujourd'hui* (Paris: Futur ant rieur-L'Harmattan, 1997, pp. 7-21).
- Albiac, Gabriel (1997a) Transcri  o sem título da intervenção do filósofo Gabriel Albiac numa sessão de "Los Encuentros" organizados pola Cámara Municipal de Oviedo (Astúrias) aos 13 e 14 de Dezembro de 1995, in G. Albiac, Gustavo Bueno, Antonio Escotado, Luis Racionero e José Saramago, *50 propuestas para el próximo milenio* (Oviedo: Fundación de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo, 1997, pp. 95-113).
- Albiac, Gabriel (1999) "Corto siglo de Hobsbawm" in *El Mundo*, edição de Madrid, 1 Novembro 1999, p. 2.
- Albiac, Gabriel (2000) *Desde la incertidumbre. Pasado lo político (pensar contra la izquierda y la derecha)* (Barcelona: Plaza & Janés).
- Albiac, Gabriel (2005) *Diccionario de adioses* (Barcelona: Seix Barral).
- Albiac, Gabriel (2007) "La Biblioteca infinita" in *La Razón*, edição nacional, 31 Agosto 2007, p. 8.
- Althusser, Louis (1970.1977) "Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado" in L. Althusser, *Posi  es* (Lisboa: Livros Horizonte, 1977, pp.75-128).
- Althusser, Louis (1977) *22  Congr s* (Paris: Éditions François Maspero).
-  lvarez Cáccamo, Celso e Mário J. Herrero Valeiro (1996) "O continuum das normas escritas na Galiza: do espanhol ao portugu s" in *Agália. Revista da Associação Galega da Língua*, n  46, pp. 143-156.

- Anderson, Benedict (2006) *Imagined Communities. Reflections on the Origen and Spread of Nationalism* (London-New York: Verso, primeira edição de 1983, esta de 2006 reproduz a segunda edição revisada de 1991 e acrescenta um novo epílogo do autor).
- Aracil, Lluís V. (1983) “Sobre la situació minoritària” in Ll. V. Aracil, *Dir la realitat* (Barcelona: Eds. Països Catalans, 1983, pp. 171-206).
- Aracil, Lluís V. (1987) “‘Lengua nacional’. ¿Una crisis sin crítica?” in *Innovación en la enseñanza de la lengua y literatura (Actas y simposios)* (Madrid: Subdirección General de Formación del Profesorado, Ministerio de Educación y Ciencia, Centro de Publicaciones, 1987, pp. 215-228).
- Aracil, Lluís V. (1989) “Questionário de História Contemporânea” [Apresentação, adaptação e notas da transcrição da ponência de Ll. V. Aracil apresentada ao I Congresso Internacional da Língua Galego-Portuguesa na Galiza (Ourense 1984) organizado pola AGaL. Edição a cargo de J. Mato Fondo e C. C. Morám Fraga] in *Agália. Revista da Associação Galega da Língua*, nº 17, 1989, pp. 5-15.
- Aracil, Lluís V. (2004) *Do latim às línguas nacionais: introdução à história social das línguas europeias* (Santiago de Compostela-Braga: Associação de Amizade Galiza-Portugal. Seminário ministrado por Aracil em Ourense, de 7 a 9 de Dezembro de 1988. Transcrição, prefácio, bibliografia, notas e tradução do epílogo a cargo de Ângelo Cristóvão; epílogo e bibliografia araciliana de Josep J. Conill).
- Aracil, Lluís V. e António Gil Hernández (1993) *Para uma história de “Irulnean Sortua”* (Acrunha: Cadernos do Instituto de Estudos Luso-Galaicos “Ricardo Carvalho Calero-Manuel Rodrigues Lapa” da Associação de Amizade Galiza-Portugal, Volume I da Série “Documentos”).
- Arribe Dopico, Maria das Dores, António Gil Hernández e Joám Carlos Rábade Castinheira (1984) “Que galego na escola? Anotações para umha proposta de planificação lingüística na Galiza – Tese reintegracionista” in *1 Encontros Labaca. Ponencias* (Sada: Edicións do Castro, pp. 41-175).
- Badiou, Alain (1985) *Peut-on penser la politique?* (Paris: Éditions du Seuil).
- Badiou, Alain (1989) *Manifeste pour la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil).
- Badiou, Alain (1991) *D’un désastre obscur (Droit, état, politique)* (Marseille: Éditions de l’Aube).
- Badiou, Alain (1993) *L’éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Paris: Hatier).
- Badiou, Alain (2003) “Sur le 11 septembre 2001” in A. Badiou, *Circonstances, 1. Kosovo, 11 septembre, Chirac/Le Pen* (Éditions Léo Scheer: Lignes et Manifestes, 2003, pp. 45-73).

- Bal, Mieke (1991) *Reading "Rembrandt". Beyond the Word-Image Opposition* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Balibar, Étienne (1976) *Sur la dictature du prolétariat* (Paris: Éditions François Maspero).
- Balibar, Étienne (1990) "La forme nation: histoire et idéologie" in É. Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (Paris: Éditions La Découverte, 1990, pp. 117-143).
- Béjar, Júlio (1991) "O Comunismo deve ser realizado" in *A Trabe de Ouro. Publicación Galega de Pensamento Crítico*, vol II, nº 8, pp. 583-589.
- Béjar, Júlio, José Calvo Rua, Eduardo Casal, José Mato Fondo, César-Carlos Morám Fraga, Jorge Mário Novais, Henrique Manuel Rabunhal Corgo e Álvaro J. Vidal Boução (1989) *Fogo cruzado* (Acrunha: Associação Galega da Língua).
- Benjamin, Walter (1990) "Tesis de filosofía de la historia" (1940) in W. Benjamin, *Discursos interrumpidos, I* (Madrid: Taurus, 1990, pp. 175-191).
- Benoist, Alain de (2005) *Comunismo y Nazismo* (Barcelona: Altera).
- Beramendi, Justo G. e Ramón Máiz (1992) "O pensamento político de Castelao" in Castelao (1944.1992: 69-143).
- Beramendi, Justo G. e Xosé Manuel Núñez Seixas (1995) *O nacionalismo galego* (Vigo: Edicións A Nosa Terra).
- Bierce, Ambrose (1967.1989) *The Enlarged Devil's Dictionary* (London: Penguin, edição de 1989 da versão acrescentada do *The Devil's Dictionary* [1911] preparada por Ernest Jerome Hopkins entre 1965 e 1966 e publicada em 1967).
- Blanchot, Maurice (1984.2000) *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion* (Tours: Farrago, 2000).
- Blesa, Túa (1998) *Logofagias. Los trazos del silencio* (Zaragoza: Anexos de Tropelías).
- Borges, Jorge Luis (1941.1989) "Pierre Menard, autor del Quijote", incluso em "El jardín de senderos que se bifurcan" (1941), o primeiro conjunto de relatos que integram o seu livro *Ficciones* (1944). Manejo a seguinte edição do conto: J. L. Borges, *Obras Completas. Tomo I: 1923-1949* (Barcelona: Emecé Editores, 1989, pp. 444-450).
- Borges, Jorge Luis (1941.1989a) "La biblioteca de Babel", incluso em "El jardín de senderos que se bifurcan" (1941), o primeiro conjunto de relatos que integram o seu livro *Ficciones* (1944). Manejo a seguinte edição do conto: J. L. Borges, *Obras Completas. Tomo I: 1923-1949* (Barcelona: Emecé Editores, 1989, pp. 465-471).



- Borges, Jorge Luis (1941.1989b) “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, incluso em “El jardín de senderos que se bifurcan” (1941), o primeiro conjunto de relatos que integram o seu livro *Ficciones* (1944). Manejo a seguinte edição do conto: J. L. Borges, *Obras Completas. Tomo I: 1923-1949* (Barcelona: Emecé Editores, 1989, pp. 431-443).
- Borges, Jorge Luis (1969.1989b) “Cambridge” in J. L. Borges, *Elogio de la sombra* (1969). Manejo a seguinte edição do texto: J. L. Borges, *Obras Completas. Tomo II: 1952-1972* (Barcelona: Emecé Editores, 1989, pp. 351-396).
- Borrazás, Xurxo (1996) *Eu é* (Santiago de Compostela: Sotelo Blanco).
- Borrazás, Xurxo (1999) *O desintegrasta* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia).
- Borrazás, Xurxo (2007) *Arte e parte. Dos patriarcas á arte suicida* (Vigo: Galaxia).
- Braxe, Lino (1985) “A sombra dun canto” in Júlío Béjar, Lino Braxe e Rivadulla “Corcón”, *Igor de Albatros en Selene* (Acrunha: Cen Augas, Cadernos de Poesía, nº 2, 1985, pp. 19-30).
- Camus, Albert (1957) “Banquet Speech. Albert Camus’ speech at the Nobel Banquet at the City Hall in Stockholm, December 10 1957”, disponível no web da Função Nobel em [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1957/camus-speech-f.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1957/camus-speech-f.html)
- Carballo Calero, Ricardo (1981) *Problemas da lingua galega* (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora).
- Carvalho Calero, Ricardo (1983) *Da fala e da escrita* (Ourense: Galiza Editora, 1983).
- Carvalho Calero, Ricardo (1989) *Escritos sobre Castelao* (Santiago de Compostela: Sotelo Blanco).
- Castelao, Afonso Daniel R. (1922) *Un ollo de vidro. Memorias dun esqueleto* in A. D. R. Castelao, *Obra Completa. Vol. I Narrativa e Teatro* (Madrid: Akal, 1981, 2ª edição).
- Castelao, Afonso Daniel R. (1931.1984) “Nós” (Vigo: Galaxia).
- Castelao, Afonso Daniel R. (1944.1992) *Sempre en Galiza* (Edição facsimilar, crítica e anotada da segunda edição publicada em Buenos Aires em 1961 sob a coordenação de Ramón Máiz, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia-Universidade de Santiago de Compostela).
- Cebreiro, Álvaro e Manoel-Antonio (1992) *¡Mais alá!* (Acrunha: panfleto dos autores).

- Cernuda, Luis (1993) *La realidad y el deseo [1924-1962]* in L. Cernuda, *Obras Completas. Volumen I: Poesía Completa* (edição de Derek Harris e Luis Maristany, Madrid: Ediciones Siruela, 1993, pp. 101-548).
- Comisión de Lingüística (1980) *Normas ortográficas do Idioma Galego* (publicadas como “Ditame da Comisión de Lingüística” no *Boletín Oficial da Xunta de Galicia*, nº 10, Junho de 1980, pp. 26-30).
- Cortázar, Julio (1969.1986) “Del cuento breve y sus alrededores” in J. Cortázar, *Último Round. Tomo I* (México, d.f.: Siglo XXI Editores, manejo a oitava edição de bolso de 1986, pp. 59-82).
- Coseriu, Eugenio (1973) “Sistema, norma y habla” in E. Coseriu, *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico* (Madrid: Gredos, 1973, pp. 11-113).
- Coseriu, Eugenio (1981), “XII. – Sistema, norma y tipo” in E. Coseriu, *Lecciones de lingüística general* (Madrid: Gredos, 1981, pp. 316-327).
- Cunha, Celso e Luís F. Lindley Cintra (1992), *Nova gramática do português contemporâneo* (Lisboa: Edições João Sá da Costa, 9ª edição de Outubro 1992, 1ª edição de 1984).
- Cupeiro Frade, Miguel (1993) *Considerações sobre o uso do til no português da Galiza* (Acrunha: Cadernos do Instituto de Estudos Luso-Galaicos “Ricardo Carvalho Calero-Manuel Rodrigues Lapa” da Associação de Amizade Galiza-Portugal, Volume I “Comunicações Suprimidas” da Série “Investigação”).
- Debord, Guy (1967.1992) *La Société du Spectacle* (Paris: Gallimard).
- Debord, Guy (1988) *Commentaires sur la société du spectacle* (Paris: Éditions Gérard Lebovici).
- Deleuze, Gilles (1985.1987) *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* (Barcelona: Paidós).
- Deleuze, Gilles (1993) “Chapitre X: Bartleby, ou la formule” in Deleuze (1993a: 89-114).
- Deleuze, Gilles (1993a) *Critique et clinique* (Paris: Les Éditions de Minuit).
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari (1980.1988), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valência: Pre-Textos).
- Deleuze, Gilles e Claire Parnet (1977.1980) *Diálogos* (Valência: Pre-Textos).
- Derrida, Jacques (1972.1989) “Firma, acontecimiento, contexto” en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989, pp. 347-372).
- Derrida, Jacques (1978) *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion).

- Derrida, Jacques (1980.1989) "El tiempo de una tesis: puntuaciones" in *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, nº 93 monográfico dedicado a "Jacques Derrida. Una teoría de la escritura, la estrategia de la desconstrucción. Presencia del pensamiento de J. Derrida en España", 1989, pp. 20-26.
- Derrida, Jacques (1988) "Afterword: Toward and Ethic of Discussion" in J. Derrida, *Limited Inc* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998, pp. 111-154).
- Derrida, Jacques (1993) *Spectres de Marx* (Paris: Éditions Galilée).
- Derrida, Jacques (1993a) *Aporias: Dying – Awaiting (One Another at) the "Limits of Truth"* (Stanford: Stanford University Press).
- Derrida, Jacques (1996) *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de'origine* (Paris: Éditions Galilée).
- Derrida, Jacques e Mauricio Ferraris (1997.2001) "'I Have a Taste for the Secret'" in J. Derrida e M. Ferraris, *A Taste for the Secret* (Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 1-92).
- Dobarro, Xosé María, Xesús Torres Regueiro e Ernesto Vázquez Souza (2000) *¡Mais alá!. Edición conmemorativa do centenario de Manoel-Antonio (1900-2000)* (Betanços: Asociación Cultural Eira Vella, edição facsimilar com estudo introdutório).
- Drove, Antonio (1995) "Welles reinventa el cine. Los 40, segunda década del sonoro, significan el triunfo de la palabra" in *Cinelandia* (suplemento de cinema do jornal espanhol *El Mundo*), nº 76, sábado 7 Janeiro 1995, p. 7.
- Duchamp, Marcel (1917.1992) "The Richard Mutt case" in Charles Harrison & Paul Wood (eds.) *Art in Theory 1900-1990. An Anthology of Changing Ideas* (Oxford: Blackwell, 1992, p. 248. Texto originalmente publicado em *The Blind Man*, New York, 1917).
- Eagleton, Terry (2004) "Too clever by half" in *The New Statesman*, 13 Setembro 2004, pp. 48-49.
- Elkins, James (1996) *The Object Stares Back. On the nature of seeing* (San Diego-New York-London: A Harvest Book).
- Escohotado, Antonio (1999) "La cuestión nacional" in A. Escohotado, *Caos y Orden* (Madrid: Espasa, 1999, pp. 251-269).
- Even-Zohar, Itamar (1990) "Polysystem Theory" in *Poetics Today*, nº 11 (1), pp. 29-76.

- F.c. (1989) *vide* Béjar, Calvo Rua, Mato Fondo, Morám Fraga, Novais, Rabunhal Corgo e Vidal Boução (1989).
- Ferguson, Charles A. (1959) "Diglossia" in *Word*, nº 15, pp. 325-340.
- Fernández Liria, Carlos (1992) *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault* (Madrid: Libertarias/Prodhufo).
- Fernández Liria, Carlos (2000) "Panoptismo y estado de derecho. Una reflexión sobre las posiciones políticas de Michel Foucault" in Pablo López Álvarez e Jacobo Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 223-262).
- Fernández Liria, Carlos (2006) "Carlos Fernández-Liria: 'Pensar, investigar... y hacerlo bien'. Una entrevista de Juan Pedro García del Campo" in *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, nº 1, Abril 2006, pp. 19-32.
- Fernández Liria, Carlos e Luis Alegre Zahonero (2004) "El reto de la Universidad ante la sociedad del conocimiento" in *Rebelión*, disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=8274>. Publicado na rede a 30 Novembro 2004.
- Fernández Liria, Carlos e Luis Alegre Zahonero (2006) "UNO. Pensar la democracia" in C. Fernández Liria e L. Alegre Zahonero, *Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales* (Hondarribia: Editorial Hiru, 2006, pp. 21-91).
- Fernández Liria, Carlos, Pedro Fernández Liria e Luis Alegre Zahonero (2007) *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo e Estado de Derecho* (Madrid: Akal).
- Fernández Naval, Francisco X. (2006) *Respirar polo idioma (Os galegos e Julio Cortázar)* (Ourense: Ediciones Linteo).
- Fernández Vitores, Raúl (1994) *Maquiavelo: la política* (Madrid: Libertarias/Prodhufo).
- Fernández Vitores, Raúl (1997) *Teoría del residuo* (Madrid: Endymion).
- Fernández Vitores, Raúl (2007) *Los espacios bárbaros. Del capitalismo y otros modos de explotación en la era de la globalización* (Madrid: Páginas de Espuma).
- Figuerola, Antón (2001) *Nación, literatura, identidade. Comunicación literaria e campos sociais en Galicia* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia).
- Fishman, Joshua A. (1967), "Bilingualism with and without diglossia: Diglossia with and without bilingualism" in *Journal of Social Issues*, nº 23(2), pp. 29-38.

- Foucault, Michel (1973.1989) *Esto no es una pipa* (Barcelona: Anagrama, segunda edição de 1989).
- Foucault, Michel (1976.1979) “Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía” in M. Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de la Piqueta, 2ª edição de 1979).
- Freud, Sigmund (1919.1979) “Lo siniestro” in E.T.A. Hoffman, *El hombre de la arena. Precedido de “Lo siniestro” por Sigmund Freud* (Palma de Mallorca: Hesperus, José J. de Olañeta Editor, 1979, pp. 9-35).
- Fuster, Joan (1962.1992) *Diccionario para ociosos* (Barcelona: Península, esta de 1992 é a 3ª reimpressão da tradução para espanhol de 1970).
- Fuster, Joan (1975.1998) “Miseria de la literatura” in J. Fuster, *Contra Unamuno y los demás* (Barcelona: Península, 1975, pp. 147-153).
- García, X. L. (1978) *Castelao, Otero Pedrayo, Suárez Picallo, Villar Ponte. Discursos parlamentarios (1931-1933)* (Sada: Edicións do Castro).
- García Mañá, Luís Manuel (2005) *Couto Mixto. Unha república esquecida* (com fotografías de Xurxo Lobato, Vigo: Edicións Xerais de Galicia).
- García Piqueras, Isabel (1997) “La revista *Nós* y el vínculo atlantista” in *Revista de Filología Románica*, nº 14, vol. II, 1997, pp.143-149.
- Gil Hernández, António (1985) “Normativização na Galiza: Regras de ortografia para a desnormalização dos usos do galego” in *Temas de O Ensino*, nº 4-5, pp. 139-156.
- Gil Hernández, António (1985a) “Epílogo acusatório e raivoso mas nom *do / si / la / sol / fa / mi / ressentido.....*” in Amado L. Caeiro, *Baralha de sonhos* (Ponte Vedra-Braga: Cadernos do Povo / Poesia das Irmandades da Fala da Galiza e Portugal, 1985, pp. 69-92).
- Gil Hernández, António (1986) “Aproximação à análise do[s] discurso[s] sobre a língua em textos da ‘filologia oficial’ na Galiza. Traços fascistóides no discurso e prática (dos) isolacionistas sobre o galego” in *Actas do I Congresso Internacional da Língua Galego-Portuguesa na Galiza (Ourense, Setembro 1984)* (Acrunha: Associação Galega da Língua, pp. 81-126).
- Gil Hernández, António (1986a) “Dimensões no processo normalizador de uma Comunidade Linguística: Galiza (Epílogo para galegos, portugueses, brasileiros e africanos de ‘expressão’ portuguesa) in *Temas de O Ensino*, nº 6-10, pp. 247-283.
- Gil Hernández, António (1987) “As normas de correcção idiomática para o galego desde o ano 1970. Análise do discurso legitimador” in *O Ensino. Revista Galaicoportuguesa de Sociopedagogia e Sociolinguística (Homenagem ao Professor Carvalho Calero)*, nº 18-22, pp. 243-263.

- Gil Hernández, António (1989) “Reflexões de Castelao sobre a língua (contidas em *Sempre em Galiza*): da correlação entre o projecto político, o “modelo linguístico” e a proposta formalizadora” in *Actas do Congreso Castelao [Santiago de Compostela, 24-29 Novembro 1986]* (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Fundación Castelao, pp. 39-61).
- Gil Hernández, António (1989a), “Diglossia: conceito adequado à Galiza?” in *Folhas do Cibrão*, nº 1, pp. 68-75.
- Gil Hernández, António (1989b), “A diglossia é condição de normalidade sociopolítica: sequência de ‘caminhos a seguir’” in *Folhas do Cibrão*, nº 2, pp. 49-52.
- Gil Hernández, António (1995) “Para uma história do processo ‘normalizador’ na Galiza: Um ‘auto’ pouco móvel. Razão de Estado ou sem-razão estatuída” in *Nós (O Mundo de Língua Portuguesa. Atas do III Congresso Internacional de Literaturas Lusófonas. Em comemoração do V Centenário da Universidade de Santiago [Santiago de Compostela, Setembro 1995])*, nº 41-50, pp. 123-146.
- Gil Hernández, António (1996) *Silêncio ergueito. Apontamentos sócio-políticos sobre questões aparentemente idiomáticas (Infelizmente certificados apenas dez anos depois)* (Sada: Ediciós do Castro).
- Gil Hernández, António (2006) *Temas de Linguística Política. Seguidos dum avanço de Temas de Política Linguística. Leves reflexões sobre política nacional “española”* (Santiago de Compostela-Braga: Associação de Amizade Galiza-Portugal).
- Gil Hernández, António (2007) “Aos 100 anos da *Real Academia Gallega de La Coruña*: mais uma análise de discurso” in Helena e Chrys Chrystello (org.), *Galiza: Berço da Lusofonia. Actas do V Colóquio Anual da Lusofonia [Bragança, 2-4 Outubro 2006]* (Arcosonline, 2007, pp. 71-87).
- Gil Hernández, António e Henrique Manuel Rabunhal Corgo (1989), “O conceito de ‘diglossia’, segundo Ch. A. Ferguson, e a sua pertinencia para a comunidade lusófona da Galiza. Um caso de diglossia por deslocação” in *Nós*, nº 13-18 (Volume de homenagem ao Prof. Ernesto Guerra da Cal), pp. 361-388.
- Gil Hernández, António e Xavier Vilhar Trilho (1987) “Informe sobre a sentença do Tribunal Constitucional no recurso de inconstitucionalidade contra as Leis de Normalização linguística, *in specie* a galega” in *Agália. Revista da Associação Galega da Língua*, nº 10, pp. 229-239.
- Gómez Pin, Víctor (1989) *Filosofía. El saber del esclavo* (Barcelona: Anagrama).
- Gómez Pin, Víctor (1995) *La dignidad. Lamento de la razón repudiada* (Barcelona: Paidós).

- Gondar Portasany, Marcial (1995) *Crítica da razón galega. Entre o nós-mesmos e o nós-outros* (Vigo: Edicións A Nosa Terra, 2ª edición).
- Guattari, Félix e Toni Negri (1987) *Os novos espaços de liberdade* (Coimbra: Centelha).
- Guerra da Cal, Ernesto (1985) “Antelóquio indispensável” in E. Guerra da Cal, *Futuro imemorial (Manual de velhice para principiantes)* (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1985, pp. 5-13).
- Guespin, Louis e Jean-Baptiste Marcellesi (1986) “Pour la glottopolitique” in *Langages*, nº 83, pp. 5-34.
- Guisan Seixas, João (2003) *Isto é um livro. Projecto Dicionário Vivo* (Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, coleção “Foradeserie”).
- Hardt, Michael e Antonio Negri (1994) *Labour of Dionysus. A Critique of the State-Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Hardt, Michael e Antonio Negri (2000) *Empire* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- Hardt, Michael e Antonio Negri (2006) *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire* (London: Penguin).
- Herrero Valeiro, Mário J. (1993) “Guerre de graphies et conflit glottopolitique. Lignes de discours dans la sociolinguistique galicienne” in *Plurilinguismes*, nº 6, pp. 181-209.
- Herrero Valeiro, Mário J. (1994) *Linhas discursivas e âmbitos de análise no discurso sobre a língua na Galiza* (Acrunha: Cadernos do Instituto de Estudos Luso-Galaicos “Ricardo Carvalho Calero-Manuel Rodrigues Lapa” da Associação de Amizade Galiza-Portugal, Volume II da Série “Investigação”).
- Herrero Valeiro, Mário J. (1997) *A centralização do conceito diglossia na intervenção discursiva sobre a língua na Galiza (apontamentos para uma sistematização)* (Valência: LynX. Documentos de trabajo 10 do Centro de Estudios sobre Comunicación Interlingüística e Intercultural).
- Herrero Valeiro, Mário J. (1999) “Glotopolítica: uma especulação sobre delimitação e ideologização de conceitos” in Mauro Fernández Rodríguez, Francisco García Gondar e Nancy Vázquez Veiga, *Actas del I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística [A Coruña, 18-21 de febrero de 1997]* (Madrid: Arco Libros, 1999, pp. 397-407).
- Herrero Valeiro, Mário J. (2002 & 2003) “The discourse of language in Galiza: Normalisation, diglossia, and conflict” in *Estudios de Sociolingüística*, nº 3(2) & 4(1), pp. 289-320.

- Hífen. *Boletim do I.E.L.-G. da Associação de Amizade "Galiza-Portugal"*, nº 2, 1993.
- Hjelsmlev, Louis (1943.1974) *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (Madrid: Gredos, 2ª edição).
- Hobsbawm, Eric J. (1994) *Age of Extremes: the Short Twentieth Century, 1914-1991* (London: Michael Joseph).
- ILG-RAG [Instituto da Língua Galega-Real Academia Galega] (1982.1995.2003) *Normas ortográficas e morfolóxicas do idioma galego* (Acrunha: Real Academia Galega, promulgadas em 1982 e revistas ou reformadas em 1995 e 2003).
- Jiménez, José (1996) *Memoria* (Madrid: Tecnos).
- Lamas, Santiago (2004) *Galicia borrosa* (Sada-Acrunha: Edicións do Castro, Publicacións do Seminario de Estudos Galegos).
- López Petit, Santiago (2007) "Reivindicación del odio libre para una época global" in Manuel Cruz (coord.), *Odio, violencia, emancipación* (Barcelona: Gedisa, 2007, pp. 51-70).
- Máiz, Ramón (1997) *A idea de nación* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia).
- Martínez Marzoa, Felipe (1976) "Democracia y revolución" in F. Martínez Marzoa, *De la revolución* (Madrid: Alberto Corazón Editor, 1976, pp. 67-91).
- Marx, Karl (1985) *El capital. Libro I-Capítulo VI (inédito)* (redigido entre Junho de 1863 e Dezembro de 1866, México, d.f.: Siglo XXI Editores, 12ª edição).
- Masters, Christopher (1995) *Dalí* (New York: Phaidon Press).
- McKevitt, Kerry Ann (2006) "Mythologizing Identity and History: A Look at the Celtic Past of Galicia" in *E-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, Vol. 6: "The Celts in the Iberian Peninsula", January 2006, pp. 651-673.
- Melville, Herman (1853) *Bartleby, the Scrivener* (utilizo a seguinte edição: H. Melville, *Bartleby and The Lightning-Rod Man* [London: Penguin, 1995, pp. 1-47]).
- Méndez Ferrín, Xosé Luís (2002) "«Los otros»" in *Faro de Vigo*, seção de opinião, 8 Fevereiro 2002.
- Monteagudo, Henrique (1992) "As ideas lingüísticas de Castelao" in *Castelao* (1944.1992: 145-175).
- Morais Silva, António de (1981) *Novo dicionário compacto da língua portuguesa* (Lisboa: Confluência/Livros Horizonte, 10ª edição revista, aumenta e atualizada).



- Morrison, Jim (1969.1988), "The Lords / Notes on vision" in J. Morrison, *Las nuevas criaturas. Los señores* (Madrid: Fundamentos, 1988, pp. 67-153. Edição bilingue em inglês e espanhol com tradução de Alberto Manzano).
- Negri, Antonio (1981.1991) *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (Minneapolis-Oxford: University of Minnesota Press, tradução de M. Hardt).
- Negri, Toni (1989) "¿Fin de siglo?" in *El Mundo*, edição nacional, 1 Novembro 1989, p. 3.
- Negri, Toni (1990) "El comunismo en discusión" in *Historia del Comunismo. Aventura y ocaso del gran mito del siglo XX* (Madrid: Unidad Editorial, vol. 1, p. 7).
- Negri, Toni (1990a) "El futuro soviético" in *Historia del Comunismo. Aventura y ocaso del gran mito del siglo XX* (Madrid: Unidad Editorial, vol. 1, p. 70).
- Negri, Toni e Félix Guattari (1996) *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad* (Donostia: Gak@a Liburuak-Hirugarren Prentsa S.L.).
- Negri, Antonio e Michel Hardt (1999) "Campo" in *Lugar Comum. Estudos de mídia, cultura e democracia*, nº 7. Disponível em <http://www.cfch.uff.br/lugarcomum/no7.html>.
- Nogueira, Camilo (2001) *A memoria da nación. O reino de Gallaecia* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia).
- Novoneyra, Uxío (1989) "Nova presentación de *Fogo cruzado*. Palavras de Uxío Novoneyra" in *Agália. Revista da Associação Galega da Língua*, nº 20, 501-502.
- Novoneyra, Uxío (1994) "A xeito de autopoética" in Carlos L. Bernárdez, *Cincuenta anos de poesía galega. Antoloxía. Tomo II: A Xeración dos 50 e A Xeración dos 80* (Acrunha: Editorial PENTA, 1994, pp. 39-40).
- "O Manifesto da Asambleia nazionalista de Lugo" (1918) in *A Nosa Terra*, nº 73-74, 5 Dezembro 1918, pp. 1-2.
- Ouro Vilharaviz, Roberto (1990-1991) "*Fogo Cruzado*, a procura da consciência narrativa" in *Nós. Revista da Lusofonia (Atas do I Congresso Internacional de Literaturas Lusófonas. Em Homenagem a Rodrigues Lapa, Celso Cunha e Gerra da Cal [Santiago de Compostela, Setembro 1991])*, nº 19-28, 1990-1991, pp. 164-171.
- Özkırımlı, Umut (2000) *Theories of Nationalism. A Critical Introduction* (Prefácio de Fred Halliday, London: Macmillan).

- Pardo, José Luis (1999) "Prólogo. Espectros del 68" in G. Debord, *La sociedad del espectáculo* (València: Pre-Textos, 1999, pp. 7-31).
- Pardo, José Luis (2000) "Bartleby o de la humanidad" in H. Melville, *Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo* (València: Pre-Textos, 2000, pp. 137-192).
- Perse, Saint-John (1942.1960) *Exil* in S.-J. Perse, *Éloges suivi de La Gloire des Rois, Anabase, Exil* (Paris: Gallimard, 1960, pp. 143-208).
- Pessoa, Fernando (1986) "Ibéria. Fragmentos para um ensaio" in F. Pessoa, *Portugal, Sabastianismo e Quinto Império* (Lisboa: Publicações Europa-América, edição, organização, prefácio, introduções e notas de António Quadros, pp. 79-102).
- Pujante Sánchez, José David (1992) *Mimesis y siglo XX. Formalismo ruso, Teoría del texto y del mundo, Poética de lo imaginario* (Murcia: Universidad de Murcia).
- Rivas, Manuel (1995) "A moza do pantalón pirata" in M. Rivas, *¿Que me quieres, amor?* (Vigo: Galaxia, 1995, pp. 111-119).
- Rodrigues Lapa, Manuel (1979) *Estudos galego-portugueses. Por uma Galiza renovada* (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora).
- Rodríguez García, José Luis (1993) *Pliegues de la razón moderna (de Descartes a Cioran)* (Zaragoza: Mira Editores).
- Roca, Xosé Anxo F. (1990) "Fogo cruzado" in *Gaveta*, revista da Universidade da Coruña, nº 1, 1990, p. 22.
- Said, Edward W. (1999) *Out of Place. A Memoir* (London: Granta Books, Manejo a edição publicada pola mesma editora em 2000).
- Sánchez, Raúl (2000) "Prólogo: carta a Toni, sobre *Arte y multitud*" in T. Negri, *Arte y multitud* (Madrid: Trotta, 2000, pp. 9-17. Prólogo, edição e tradução de Raúl Sánchez).
- Saramago, José (1994) *Cadernos de Lanzarote. Diário - I* (Lisboa: Caminho).
- Smith, Anthony D. (1971) *Theories of Nationalism* (London: Gerald Duckworth and Co.).
- Sollers, Philippe (1974.1975) "Notas sobre literatura y enseñanza" in L. Althusser, N. Poulantzas, É. Balibar, P. Macherey, P. Sollers e P. Guyotat, *Para una crítica del fetichismo literario* (Madrid: Akal, 1975, pp. 57-60).
- Sontag, Susan (2002) "*Pedro Páramo*" in S. Sontag, *Where the Stress Falls* (London: Jonathan Cape).

- Spinoza, Baruch (1677.1988) *Tratado de la reforma del entendimiento*, (introdução e notas de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial).
- Spinoza, Baruch (1677.2007) *Ética demostrada según el orden geométrico* (Tradução, introdução e notas de Vidal Peña; notas e epílogo de Gabriel Albiac; Madrid: Tecnos).
- Suevos, Ramon L. (1983) *Dialéctica do desenvolvemento. Naçom, Língua, Classes sociais* (Acrunha: Associação Galega da Língua).
- Suevos, Ramon L. (1987) *Portugal no quadro peninsular. Subsídios para a análise histórica-estrutural* (Porto: Associação Galega da Língua).
- Todorov, Tzvetan (1995.2000) *Los abusos de la memoria* (Barcelona: Paidós).
- Torres Feijó, Elias (1995) *Portugal na Galiza, Galiza em Portugal através das revistas literárias (1900-1936)* (Santiago de Compostela: Tese de Doutoramento inédita).
- Txillardegí (1986) “A Corunhatik etorri ondoren. Ao regresso da Corunha” in *O Ensino. Revista Galaico-Portuguesa de Sócio-Pedagogia e Sócio-Linguística*, nº 14-17, pp. 210-211).
- Vaneigem, Raoul (1967) *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* (Paris: Gallimard).
- Veiga, Manuel (2003) *O pacto galego na construción de España. A orixe das ideas predominantes en Galiza a través das páxinas de Faro de Vigo (1898-1923)*, (Vigo: Edicións A Nosa Terra).
- Vidal Boução, Álvaro J. (1990) “Ao Leste do Éden (barbárie ou barbárie)” in *Povo Unido*, nº 2, Abril-Maio 1990, pp. 26-27.
- Vidal Boução, Álvaro J. (1990-1991) “‘Literatura nacional’. Uma crise sem crítica. (Boulevard do Crepúsculo III – Anaquel segundo)” in *Nós. Revista da Lusofonia (Atas do I Congresso Internacional de Literaturas Lusófonas. Em Homenagem a Rodrigues Lapa, Celso Cunha e Guerra da Cal [Santiago de Compostela, Setembro 1991])*, nº 19-28, 200-204.
- Vidal Bouzón, Carmen (1994) “Dos discursos sobre ortografía para o ‘galego’: entre mínimos e máximos” in *Temas de O Ensino (Atas do Congresso Internacional de Língua, Cultura e Literaturas Lusófonas. Homenagem ao Professor Ernesto Guerra da Cal [Compostela, Setembro 1994])*, nº 27-38, pp. 91-100.
- Vilhar Trilho, Xavier (2001) *A remodelação “federal-confederal” do Reino de Espanha* (Santiago de Compostela: Edicións Laiovento).
- Viqueira, Xohán Vicente (1919.1974) “Pol-a reforma ortográfica” in X. V. Viqueira (1974), *Ensaio e poesias* (Vigo: Galaxia, 1974, pp. 180-181). Da obra de

Viqueira existe uma magnífica edição a cargo de António Gil Hernández que recolhe boa parte da sua obra, atualizando a sua grafia e acrescentado textos, de diferentes géneros e autores, sobre a mesma: João Vicente Biqueira, *Obra selecta (Poesia e Ensaio)* (Ponte Vedra-Braga: Cadernos do Povo, 1998).

Zebral Lopes, Manuel (1996) *Manual galego-português de história* (Galiza: Edição de autor).